Volumen 82 Fasciculus I 2016

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 1 / 2016

Poste Italiane s.p.a.
Spedizione in abbonamento postale.
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 2, DCB Roma.
Semestrale. Taxe percue.

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma

www.orientaliachristiana.it

tel. 0644741-7104; fax 06446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is € 46,00 in Italy, and € 58,00 or USD 76,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Subscription should be paid by a check made to Pontificio Istituto Orientale or a deposit to ccp. 34269001.

International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Philippe Luisier (Editor), Rafał Zarzeczny (Book Reviews) e-mail: recensioni-periodica@pontificio-orientale.it; Jarosław Dziewicki (Managing Editor) e-mail: edizioni@orientaliachristiana.it, with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

ANIMADVERSIONES

RES BIBLIOGRAPHICA

RECENSIONES

ISSN 0030-5375

FRANCESCO OCCHETTA, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 13-07-2016 — DAVID EUGENE NAZAR, S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
www.orientaliachristiana.it
Finito di stampare nel mese di luglio 2016 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 - E mail: info@tip2000.it

SIGLA

AA	Anaphorae Armeniacae (Roma 2001 ss.)
AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
AO	Anaphorae Orientales (Roma 2001 ss.)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
AS	Anaphorae Syriacae (Roma 1939 ss.)
BBGG	Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957³)
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BiO	Bibliotheca Orientalis (Leiden 1943/44 ss.)
BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (repr. Hildesheim 1975)
Brightman	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Città del Vaticano 1990) (fontium annotatione auctus, 1995)
CCG	Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	Codex Iuris Canonici Orientalis (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1973³)
ConcFI	Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard et alii, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain 1903 ss.)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss.)
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
Denzinger, RO	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I-II (Würzburg 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques (Paris 1912 ss.)
Dmitrievskij	Aleksej A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917, repr. Hildesheim 1965)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, *Enchiridion ... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965³³)
EL	Ephemerides liturgicae
EO	Échos d'Orient
FCCO	Fonti. Codificazione Canonica Orientale (Roma 1930 ss.)
Funk I-II	F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II (Paderborn 1905)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2 I-II	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS I-III	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS / GCSNF	Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlin 1897 ss.) / neue Folge (1995 ss.)
Goar	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730² repr. Graz 1960)

GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden – Köln 1952 ss.)
Irén.	Irénikon
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JÖB	Jahrbuch der Byzantinischen Gesellschaft (Wien 1951-68); deinde Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)
JTS	The Journal of Theological Studies
LMD	La Maison-Dieu
LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847^2)
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, deinde Liturgiewissenschaftliche Q. u. F. (1957 ss.)
LTK^{1-2-3}	Lexikon für Theologie und Kirche (1930, 1957, 1993)
Mansi	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (1759 ss.)
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Metzger I-III	Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 329, 336 (Paris 1985, 1986, 1987)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCh	Orientalia Christiana
OCP	Orientalia Christiana Periodica
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium (New York / Oxford 1991)
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
Pauly-Wissowa	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	Patrologia Orientalis (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PravEn	Pravoslavnaja Enciklopedija (Moskva 2000 ss.)
PS	Patrologia Syriaca, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REB	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Reg	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932-47)
Rhallis-Potlis	G. A. Rhallis et M. Potlis, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (ἐν Ἀθήναις 1852-1859)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 10 voll. (Romae 1825-1838)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMP	Žurnal Moskovskoj Patriarchij

Emidio Vergani

Ricordo di mons. Pierre Yousif

Per il Pontificio Istituto Orientale è assai preziosa l'eredità di mons. Pierre Yousif, che ci ha lasciato il 17 dicembre 2015, dopo alcuni anni di continue apprensioni per le sue cagionevoli condizioni di salute. Ha onorato tuttavia, fino a che gli è stato possibile, tutti gli impegni assunti, a Roma, dove annualmente veniva a tenere i corsi di *Liturgia caldea* e *Patrologia siriaca*[1], e a Parigi, dove, oltre all'insegnamento delle *Liturgie Orientali*[2], animava con intima dedizione la comunità caldea[3]. Sempre più provato dalla debolezza e dalla malattia, non ha mai smesso di raccogliere e riordinare le sue carte, tra cui, per quel che è dato sapere, si devono trovare cospicue traduzioni in francese di Efrem e di altri testi liturgici e patristici siriaci. Sempre attento agli sviluppi degli studi che andavano crescendo sulla tradizione cristiana della sua terra, sulla sua Chiesa "Siro-orientale" d'origine, si è dedicato per questo non meno, specie da ultimo, anche alla stesura e all'aggiornamento di utili strumenti bibliografici[4]. Assai intensa dunque, in tanti anni, è stata la sua attività di insegnamento e ricerca, numerose le pubblicazioni, molteplici le tesi dottorali guidate con esperienza, le revisioni e edizioni ufficiali dei testi liturgici caldei[5].

Mons. Yousif ha voluto essere, con la sua persona e il suo lavoro, un

---

[1] Dal 1981 all'anno accademico 2012-13. Mons. Yousif, dopo gli studi all'Urbaniana e al Marianum a Roma, aveva perfezionato la conoscenza della teologia, della Bibbia e delle lingue bibliche (greco, ebraico, aramaico) e ottenuto il dottorato presso l'Università di Strasburgo nel 1979.

[2] Presso l'Institut Catholique di Parigi (1992-2000).

[3] Chi l'ha conosciuto ricorderà certo la sua bella tradizione del *Calendrier Liturgique de l'Église d'Orient*, quadrilingue (chaldéen, français, arabe et turc), edito dalla Mission Chaldéenne di rue Pajol a Parigi, dal 1989 al 2008, con la "Lettre à mes paroissiens".

[4] Si veda in particolare: *Bibliografia della Messa Caldea*, Pro Ms. 1981, 22 pp.; *Bibliografia della Preghiera Liturgica del Rito Caldeo*, PIO 1982-1983, 16 pp.; *A Classified Bibliography on the East Syrian Liturgy*, Mar Thoma Yogam Publications 2, Roma 1990 (ha preparato una 2a ed. aggiornata, 300 pp. ca.); "Syriaques (Versions). Bibliographie [Commentée], 1955-2000", DBS XIII, 2005, 828-875.

[5] Cito dalla bibliografia stesa personalmente da mons. Yousif: «*Order of the Mysteries* According to the Use of the East Syrians of Malabar, Editio Typica, préparée par P. Yousif et Charles Payngott en 1987; éditée par P. Yousif, Rome 2003, 57 pp.; *Breviarium iuxta Ritum Syrorum Orientalium* id est Chaldaeorum, édition, corrections et additions, Rome 2002, 2200 pp.; En collaboration avec Mgr S. Jammo et Mgr J. Isaac *Missel Chaldéen* 2007, 120 pp.; *Order of the Holy Qurbana*, 2008, ed. typica della Messa siro-malabarese, lavoro della Commissione

testimone fedele, forse a volte dimesso nell'abito e in certe forme esteriori, ma cosciente della ricchezza delle tradizioni liturgiche e della spiritualità che guidavano la sua vita. Sapeva bene inoltre d'essere un orientale in Europa, un caldeo tra i latini, ma pronto a scoprire l'unità ultima che univa tante tradizioni di fede, un fatto scontato per lui, si sarebbe detto[6], ma senza per questo esimersi dall'approfondimento e dal dialogo. È stato peraltro attivo alla Pro Oriente di Vienna, per dare solide basi all'ecumenismo, tra diverse tradizioni orientali, entro la Chiesa tutta[7]. Amava, mi pare, sorprendersi della sorpresa generale alla scoperta che si poteva essere così vicini, sebbene si venisse da tradizioni a prima vista, o solo apparentemente, per meglio dire, così lontane. Pur sempre egli aveva la sua patria nei suoi pensieri, rievocandola da lontano in qualche modo "indivisa" sul piano politico e religioso. Non è difficile immaginare, allora, quanto, negli ultimi tempi, potesse essere sconsolato all'infrangersi della "realtà" o del "sogno", difficile distinguere il crinale dall'una all'altro, di un Iraq, di una Chiesa caldea su cui si rovesciavano prove inaudite e inesplicabili. Una certa attrazione tra mondi lontani e diversi pulsava affabile in mons. Yousif; in lui la sensibilità scientifica acquisita nei suoi studi in Occidente si univa quietamente alla consapevolezza di poterla meglio apprezzare o metterla alla prova sulla base del suo vissuto linguistico, sentito come terreno sorgivo di una pura esperienza di fede.

Questo tipo di atteggiamento è certo maturato con gli studi e con la frequentazione assidua, accanto ai testi liturgici, di quelli di Efrem. Essi gli offrivano le chiavi di una lettura della storia alla luce della Parola di Dio, del Vangelo, lo «specchio» in grado di riflettere il presente e l'avvenire dell'uomo. Nessuna speculazione allora improvvida di conoscere i tempi della fine e i misteri celati di Dio, per sottrarsi alle miserie della condizione storica, ma piuttosto l'inquietudine di sentire una tensione escatologica

---

Liturgica della Congregazione Orientale di cui P.Y. era presidente». Altri lavori sono preparati per la pubblicazione.

6 In ogni caso sempre molto attento alle questioni dogmatiche; così si esprimeva a proposito di possibili equivoci su testi patristici: «Mais est-ce qu'il [sc. Efrem] a adopté la 'croix lumineuse' des *Actes de Jean*? La question est d'une importance capitale, vu son présupposé dogmatique qui consiste dans le refus de la vraie croix historique de Jésus. Éphrem emploie souvent l'expression 'Croix lumineuse': (ܨܠܝܒ ܢܘܗܪܐ) [...] Mais quand il s'agit de l'*identité* de la croix lumineuse, alors Éphrem se réfère, sans équivoque, à la crois historique» ("Le symbolisme de la croix dans la nature chez Saint Éphrem de Nisibe", in *Symposium Syriacum* 1976, OCA 205, Roma 1978, 207-227 [in particolare: 222-223]).

7 "East Syrian Liturgy as an Expression of Christology. Christ in the Liturgical Tradition of the Church of the East", in *Syriac Dialogue*, 2, Pro Oriente, Vienna 1997, 173-185; "The Sacrament of Marriage in the Tradition of the Church of the East", *Syriac Dialogue*, 5, Pro Oriente, Vienna 2003, 40-56.

sempre viva per la riforma della vita presente secondo il Vangelo[8]. Scriveva al termine del volume d'esordio, accolto in «Orientalia Christiana Analecta», frutto del lavoro di rielaborazione della sua tesi dottorale[9]:

> En lisant Éphrem on peut constater qu'il est un homme sensible, fin observateur, d'intelligence perspicace, qui dit ce qu'il vit et ce qu'il pense. Il est certainement au-delà de toute théologie conceptualisante, de tout enseignement formel et de toute fade spiritualité sentimentale. Si donc 'théologien' signifie penseur chrétien qui, dans une fidélité foncière au Message, invente la parole neuve, pour répondre aux situations nouvelles, alors Éphrem est un grand théologien. D'autre part, son langage, ses préoccupations théologiques et, surtout, son souffle, me semblent constituer un aliment spirituel pour notre temps[10].

Accanto al filone di studi efremiani, di cui è ben rappresentativo il volume su *L'Eucharistie chez Saint Éphrem de Nisibe*, da cui si è ora citato, nella vastissima bibliografia in arabo, francese e in altre lingue, si segnala ancora la serie di contributi sulla spiritualità della Chiesa "Siro-orientale" (*An Introduction to the East Syrian Spirituality*, Kottayam, Kerala, 1989, di cui è stata promossa la traduzione in francese; in persiano nel 1994). Inoltre, mons. Yousif non si è prodigato meno sui temi della liturgia[11], della mariologia[12], delle vicende storiche e di quelle odierne della Chiesa Caldea

---

[8] "Histoire et temps dans la pensée de saint Éphrem de Nisibe", *PdO* 10 (1981-1982) 3-35 (in particolare: 3 e 34).

[9] «L'origine de ce travail est une thèse de 3e Cycle, présentée à la Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, et soutenue le 27 octobre 1979. Je veux exprimer ma reconnaissance, pour leur appréciation bienveillante et leur critique constructive, aux membres du jury, les professeurs Ch. Munier, Ch. Wackenheim — P. Benoît, empêché, n'a pu faire partie du jury — et surtout Cyrille Vogel, directeur de la thèse, rappelé à Dieu il y a environ un an, qui, par ses conseils, m'a aidé à poursuivre ma recherche» (*L'Eucharistie chez Saint Éphrem de Nisibe*, OCA 224, Roma 1984, 5; in questa stessa prefazione sono ringraziati il p. Fr. Graffin, S.J., e il p. R. Lavenant, S.J., per la loro disponibilità a seguire con cura la rilettura e l'approntamento del testo.

[10] *L'Eucharistie chez Saint Éphrem*, 402.

[11] Cito, a titolo esemplificativo, dalla sua bibliografia: «*Appunti sulla Messa Caldea*, PIO 1981-1982, 21 pp., 11ième Révision en 2006, 90 pp. [...]; "Le déroulement de la Messe Chaldéenne", dans *L'Eucharistie: célébrations, rites, piétés*, (Conférences Saint-Serge, 41ème Semaine d'Études Liturgiques, Paris 28 juin – 1er juillet 1994), Roma Edizioni Liturgiche, 1995, pp. 381-425. Reproduit avec Bibliographie classifiée dans [F. Cassingena-Trévedy – I. Jurasz (edd.)], *Les Liturgies Syriaques*. Coll. *ES* [Études Syriaques] 3, Paris 2006, pp. 59-99».

[12] "La Vierge Marie et l'Eucharistie chez saint Éphrem de Nisibe et dans la patristique syriaque antérieure", *Études Mariales* [*ÉM*] 36-37 (1979-1980) 49-80; "Marie, Mère du Christ dans la liturgie Chaldéenne", *ÉM* 39 (1982) 57-85; "Marie et les derniers temps chez saint Éphrem de Nisibe", *ÉM* 42 (1985) 29-55; "La Vierge Marie et le disciple bien-aimé chez saint Éphrem de Nisibe", *OCP* 55 (1989) 283-316; "La bellezza di Maria cantata da Ephrem di Nisibi", *Theotokos* 13 (2005) 147-194.

e degli Assiro-caldei[13], nonché del loro ruolo nella trasmissione del patrimonio culturale[14]. Non meno importanti, oltre ai già ricordati contributi bibliografici e ai lavori di traduzione e di edizione dei testi liturgici caldei[15], sono i numerosi articoli e le voci di dizionario su tutti i padri della Chiesa siriaca, con particolare attenzione sempre a Efrem, e alla sua simbologia biblica e naturale[16]. Un intervento che rivela il suo spirito accorto e vigile all'evolversi degli studi, in specie se si tratta di temi e questioni a lui care, è la netta difesa della sostanziale unità, nonostante la presenza di una varietà di forme letterarie, del *Commentario al Diatessaron*[17] e della sua attribuzione a Efrem.

Per sensibilità di chi scrive, ricordo un altro passaggio in cui la competenza scientifica di mons. Yousif si fondeva, in senso equilibrato, al suo attaccamento alla tradizione accettando la sfida tutta moderna della discussione e della ricerca. In realtà ciò, oltre a rimarcare l'importanza di una collaborazione tra studiosi provenienti da culture assai diverse tra loro senza inutili presunzioni, mostra la complessità delle questioni in gioco su apparenti dettagli eruditi e l'attualità dei problemi che vi si possono riconoscere in filigrana. La data della migrazione di Efrem da Nisibi a Edessa, di norma asserita sul consenso di studiosi strutturati nelle Università occidentali, è in fondo meno una qualche forma di "certezza" che una semplice ipotesi, plausibile quanto forse altre. In proposito, scegliendo con cura le sue guide, mons. Yousif coglieva l'occasione di segnalare con garbo la difficoltà, consigliando di non trascurare il parere di Addaï Scher; e, non senza motivo, avvertiva la particolarità della condizione della Chiesa sui confini orientali dell'Impero romano:

---

[13] "Les Chaldéens [en France]", *Œuvre d'Orient* [*OO*] 663, Paris 1988, 161-164; "La Missione del Nuovo Patriarca di Babilonia dei Caldei. Amore, e zelo per il suo gregge", *L'Osservatore Romano*, Anno 129, n° 267, 10 nov. 1989; "Situation et problèmes des Chaldéens dans leurs Pays d'origine et dans la Diaspora", *OO* 685 (1993) 412-417; *OO* 686 (1993) 446-449; "Les Eglises Assyro-Chaldéennes", *Bulletin de l'Oeuvre d'Orient* 710 (1998) 782-785; "L'Église chaldéenne d'Irak", *Ibidem* 712 (1998) 845-849.

[14] "Il Patrimonio Culturale Greco secondo Taziano", in M. Pavan et U. Cozzoli, edd., *L'eredità Classica nelle lingue Orientali*, Acta Encyclopedica 5, Roma 1986, 73-95; "Le Patrimoine Religieux et Culturel des Chaldéens", *Cahiers de la Pastorale des Migrants* 42 (1995) 8-14; "The Syriac Cultural Heritage: Its Importance and Relevance", in A.G. Kollamparampil – J. Perumthottam, edd., *Bride at the Feet of the Bridegroom: Studies in East Syrian Liturgical Law. A Tribute to Archbishop Mar Joseph Powathil*, Catholic Theological Studies of India 1, Changanassery 1997, 47-66.

[15] Vedi *supra*, n. 5.

[16] E.G. Farrugia, ed., *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, PIO, Roma 2000, *passim*.

[17] "Les formes littéraires du *Commentaire du Diatessaron* de Saint Ephrem de Nisibe", in *IV Symposium Syriacum 1984*, OCA 229, Rome 1987, pp. 83-92.

Éphrem n'a pas quitté Nisibe en 363 et il n'a pas eu de raison de la quitter alors. En effet dans les Hymnes *CJul* (2,23-27), il nous décrit l'Église de Nisibe jouissant de la liberté sous le nouveau Roi de Perse, Sapor II, en 363! pourquoi aurait-il dû quitter la ville s'il y fait l'éloge du roi persan par opposition à l'apostasie de Julien?[18]

Ma non è questo il momento di entrare nel merito di tali questioni. Ritornando alla figura di mons. Yousif e al suo percorso umano e intellettuale, va osservato che tutto si teneva insieme nella sua personalità. Con il suo cuore in Oriente, Yousif non poteva eludere la complessità e gli intrecci inestricabili delle questioni, difficili da sciogliere sul piano storiografico, e tanto più se si volgeva lo sguardo sul presente religioso e politico del suo paese. Con in mente sempre la drammatica realtà dei rapporti tra Oriente e Occidente in Iraq, solo dopo la richiesta di pace per il Medio Oriente trovava spazio la rievocazione del suo incontro con il Pontificio Istituto Orientale:

Merci de tout cœur pour vos vœux. Prions encore pour la paix en Irak et au Moyen Orient. Sr Anne Michèle échange vos vœux et prie le Seigneur pour vous. Je vais mieux et j'espère donc exécuter mon rôle dans les célébrations de Noël. J'ai toujours l'espoir de venir vous voir tous dans l'Institut qui m'a ouvert ses portes, moi qui suis un 'produit' plutôt extérieur: Urbaniana, Strasbourg, Catho... Mais durant les années de ma formation à Rome (1953-61) j'étais en contact avec le PIO, fréquentais la bibliothèque (Fr. Mrozek) et demandait conseil au P. Mateos, au P. Raes et au P. de Vries! Il est normal que je le dise. Quand je fus nommé au PIO, il y avait encore le P. de Vries et le P. Mateos; en m'accueillant chaleureusement, ils me dirent: 'Ci conosciamo già!'[19].

L'attività di insegnamento ha condotto mons. Yousif a tenere corsi in Istituti scientifici e religiosi in varie parti del mondo, a New York, in Medio Oriente, presso il Seminario S. Jean di Mossoul (Iraq), o in Kerala, dove le comunità malabaresi sono impegnate nella valorizzazione pastorale del loro antico patrimonio "Siro-orientale", vale a dire, Caldeo. Così, le qualità e le competenze di mons. Yousif, studioso di liturgia e di patrologia, sono state poste a servizio sia della scienza sia della Chiesa, in modo disinteressato. Come detto, vicario patriarcale dei Caldei per la Francia dal 1987, è poi stato consultore presso la Congregazione Orientale, nonché membro della Commissione liturgica caldea e di quella per la Chiesa Siro-malabarese. Nominato accademico della Sezione Siriaca della Classe di Studi sul Vicino Oriente della Biblioteca Ambrosiana (nel 2010), già la malattia

[18] "Symbolisme christologique dans la Bible et dans la nature chez S. Éphrem de Nisibe (*De Virginitate* VIII-XI et les textes parallèles)", *PdO* 8 (1977/8) 5-66 (in particolare: 7 n. 9).

[19] Da una email di mons. Pierre Yousif datata 24-12-2013.

impedendogli una partecipazione diretta, era fiero di essere parte di questa istituzione che gli ricordava i suoi anni di giovane sacerdote caldeo nelle parrocchie della Diocesi di Sant'Ambrogio. Così riassumeva in sintesi, a mons. Gianantonio Borgonovo, allora direttore della Classe, le tappe della sua vita:

1936 Nascita a Mossul.
1849 Entrata in seminario minore.
1953 Invio a Roma al Collegio Urbano *de Propaganda fide* e all'Urbaniana.
1957 Licenza in filosofia. *Summa cum Laude.*
1960 Ordinazione sacerdotale.
1961 Diploma di Mariologia dal *Marianum. Summa.*
Inizio del ministero sacerdotale a... Milano, Melegnano con il magnifico don Carlo Grammatica.
Contatti Scout. Provvidenza!
1962 Fine Dottorato in teologia. *Magna cum Laude.* Lavoro di 1 anno e 3 mesi. Secondo la promessa che facciamo al Collegio dobbiamo rientrare in patria qualora il nostro vescovo ce lo domanda!
1964 Insegnamento di liturgia al Séminaire S. Jean di Mossoul.
1966 Insegnamento, in più, della dogmatica, ivi.
Nomina a parroco coll'incarico di costruire una nuova chiesa.
1973 Chiusura del seminario; fine dei lavori della Chiesa; borsa di sudi non domandata per Parigi.
1974 Diplome de professorat de Français Langue étrangère, della Sorbona, Mention T. B.
1976 Diplomi di ebraico biblico, greco biblico e aramaico biblico (Mention T. B.) in vista di
1977 Diplome supérieur d'Études bibliques – abilitazione al dottorato in Bibbia all'Institut Catholique de Paris.
1979 Doctorat 3[e] Cycle in teologia, Università di Strasburgo, Mention T. B.
1981 Insegnamento di liturgia Caldea al Pontificio Istituto Orientale di Roma.
1982 Seminario di ricerca in liturgia.
1983 Insegnamento della Patrologia siro-caldea... fino ad oggi [2010]. (con quello della liturgia)
1984 e 1985, corsi d'estate. Insegnamento di dogmatica poi di storia liturgica nell'Istituto Catechetico di New York.
1986 Insegnamento di Iniziazione cristiana e di spiritualità liturgica di Narsai, al Pontificio Istituto Orientale di Kerala.
1987 Nomina a parroco dei caldei a Parigi e vicariato patriarcale per la Francia.
1992-1999 Insegnamento di liturgie orientali all'Institut Catholique di Parigi.
Attualmente [2010]: consultore di commissione liturgica speciale alla Congregazione Orientale.
Membro della Commissione liturgica caldea.
Membro della Commissione liturgica per la Chiesa siro-malabrese.
"Tout est grâce", come diceva la piccola Teresa.

Pontificio Istituto Orientale Emidio Vergani

Gabriele Winkler

Über das „Dignum et iustum", seine Varianten und den nachfolgenden Lobpreis

Für diesen Beitrag werden neben dem griechischen Befund mehrere syrische und armenische Zeugen aufgerufen, dabei vor allem der verschiedenen Versionen der Basilius-Anaphora und des Jakobus, da diese beiden Anaphoren in der letzten Dekade am detailliertesten untersucht worden sind und dabei auch ihr Verhältnis zueinander erstmals auf umfassendere Weise besprochen wurde[1]. Nun waren bei den ausführlichen Untersuchungen der einzelnen Bestandteile der Liturgien des Basilius und des Jakobus andere Aspekte als das „Dignum et iustum", nämlich die Eröffnung der Anaphoren und ihr Kontext mit dem Sanctus sowie die Entstehung der „Himmels-Liturgie der Engel" in den Vordergrund gerückt[2]. Und somit steht eine eingehendere Darstellung und Analyse des ἄξιον καὶ δίκαιον im Zusammenhang mit der Oratio ante Sanctus ganz allgemein, d.h. nicht nur bei den Versionen der Basilius- und Jakobus-Liturgie, noch aus.

Neben der Berücksichtigung der wichtigsten Versionen der Basilius-Anaphora (**äg gr Bas**, **byz Bas**, **arm Bas I** + **arm Bas II**) und der Jakobus-Liturgie (**gr Jak**, **syr Jak I** + **syr Jak II**, **arm Jak**) soll deshalb auch den ost-syrischen Anaphoren, der Apostel-Anaphora des Addai und Mari (**syr Ap-An**), ferner der Liturgie des Mar Theodọr von Mopsuestia (**syr Theo-Mop**) und des Nestorius (**syr Nest**), unter Einbezug der maronitischen Petrus-Anaphora III (**syr Pet III** = *Šarrar*), zudem mehreren west-syrischen Anaphoren besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden, um zentral angelegtes Vokabular dazu miteinander zu vergleichen. Hier sei auch noch angemerkt, dass die relevanten Termini im jeweilgen Original erfasst und dabei stets mit einer möglichst genauen und zudem identischen Übersetzung präsentiert werden sollen.

Eine erste Durchsicht der äthiopischen Anaphoren zum „Dignum et iu-

[1] Cf. A. Budde, *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte* (Jerusalemer Theologisches Forum 7, Münster 2004); G. Winkler, *Die Basilius-Anaphora. Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente, Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen* (Anaphorae Orientales II, Anaphorae Armeniacae 2, Rom 2005); *Eadem*, *Die Jakobus-Liturgie in ihren Überlieferungssträngen. Edition des Cod. arm. 17 von Lyon, Übersetzung und Liturgievergleich* (Anaphorae Orientales IV, Anaphorae Armeniacae 4, Rom 2013).

[2] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 279-352, 354-356, 385-398, 417-418.

OCP 82 (2016) 11-40

stum“ machte deutlich, dass sie einer gesonderten Untersuchung bedürfen, um eine präzise Erfassung des tatsächlichen äthiopischen Vokabulars sowie seine präzisen Übersetzungen zu gewährleisten, was den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde.

H.-J. Feulner hat in seiner Dissertation über die armenische Athanasius-Liturgie[3] eine ausgewählte Liste von Zeugen zum „Dignum et iustum“ vorgestellt, dabei bezogen auf den armenischen Befund, die nun insgesamt erweitert und erstmals analysiert sowie geordnet werden soll.

Um der Diskussion besser folgen zu können, bietet sich zunächst einmal ein Überblick über die wichtigsten Bestandteile des Beginns der Anaphora an. Die Eröffnung der Anaphoren beginnt im allgemeinen, wenn man z.B. die Basilius- und Jakobus-Anaphora als Ausgangspunkt nimmt, mit einem zweigliedrigen Dialog, in dessen Zentrum der Aufruf (1) zum „Sursum corda“ und (2) zu danken steht, was mit der Akklamation des Volkes, dem „Dignum et iustum“ (ἄξιον καὶ δίκαιον), beantwortet wird und damit den Eröffnungs-Dialog abschließt. Die sich daran anschließende Oratio ante Sanctus wiederholt dabei das „Dignum et iustum“ (manchmal auch mit vorangehender direkter Anrede Gottes und Varianten wie „Vere dignum“ etc.), was als Auftakt für den Lobpreis Gottes durch die Gläubigen und die Engel dient. Der Eingangs-Dialog wird also mit der Akklamation: ἄξιον καὶ δίκαιον abgeschlossen, und der Beginn der Oratio ante Sanctus greift dann den Gedanken des ἄξιον καὶ δίκαιον auf, dabei oft mit signifikanten Varianten und Erweiterungen, die es zunächst einmal darzustellen und vor allem zu ordnen gilt, was bislang noch nicht geschehen ist.

I. *Über die Varianten und Erweiterungen zum ἄξιον καὶ δίκαιον zu Beginn der Oratio ante Sanctus*

Ausgangspunkt unseres Überblicks bilden zunächst einmal die **syr 12 Ap I** und die **byz Chrys**, da sie zu Beginn der Oratio ante Sanctus ganz schlicht die am Ende des Eingangs-Dialogs vorliegende Akklamation des Volkes: ἄξιον καὶ δίκαιον, wiederholen:

syr 12 Ap I:
— Ende des Eingangs-Dialogs: ... ܫܘܐ ܘܙܕܩ (Dignum et iustum [est])
— Beginn der Oratio ante Sanctus: ... ܫܘܐ ܘܙܕܩ (Dignum et iustum [est] ...[4])

[3] Cf. H.-J. Feulner, *Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar* (Anaphorae Orientales I, Anaphorae Armeniacae 1, Rom 2001), 251-254, 263-265.

[4] Zur **syr 12 Ap I** cf. A. Raes, „Anaphora syriaca duodecim Apostolorum prima“, in: *Anaphorae Syriacae* I/2 (Rom 1940), 203-227, hier: 214/215.

byz Chrys:
— Ende des Eingangs-Dialogs: Ἄξιον καὶ δίκαιον
— Beginn der Oratio ante Sanctus: Ἄξιον καὶ δίκαιον …[5]

Nun zu den wichtigsten Varianten zum „Dignum et iustum“ am Beginn der Oratio ante Sanctus:

a. Die Emphase anhand des schlichten *„Vere“* (ἀληθῶς) vor dem „Dignum et iustum“,
   z.B.: **syr Jak II**: Vere dignum et iustum [est]
   (… **ܫܪܝܪܐܝܬ ܫܘܐ ܘܟܐܢ**)[6]
   ebenso: **syr JakSar II**[7], **syr JohBo**[8], **syr Chrys**[9]
   arm Jak: Wahrlich sowie würdig wie recht ist es …
   (***Ճշմարտապէս և արժան և իրաւ է***)[10]
b. Mit ἄξιον καὶ δίκαιον + *„Vere* (ἀληθῶς) *dignum et iustum“*, z.B.:
   äg gr Bas: Ἄξιον καὶ δίκαιον, ἄξιον καὶ δίκαιον,
   ἀληθῶς ἄξιόν ἐστιν καὶ δίκαιον[11]
c. Die erweiterten Formen mit: *„Dignum – iustum* und *decens* (πρέπον)“, z.B.:
   byz Bas: … ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον καὶ πρέπον …[12]
   [eine wichtige Variante zu dem πρέπον bildet die **arm Bas I**[13] mit: „Würdigerweise und rechtens *gebührt es* (***վայել է***[14])…“]
d. Die Erweiterungen durch die Schaffung von 2 Paaren: *„Vere dignum* et *iustum“*

[5] Dies gilt für die ältesten Codices: *Barberini 336* (cf. S. Parenti – E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336* [BEL.S 80, Rom [2]2000], 76; *Sevastianov 474* (cf. St. J. Koster, *Das Euchologion Sevastianov 474 (X. Jhdt.) der Staatsbibliothek in Moskau* [Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Pont. Institutum Orient. Stud., Sectio Liturgica, Rom 1996], 63) und den Textus receptus: *Hieratikon* (Rom 1950), 131.

[6] Zur **syr Jak II** cf A. Raes, „Anaphora syriaca minor sancti Iacobi Fratris Domini“, in: *Anaphorae Syriacae* II/2 (Rom 1953), 181-209, hier: 194/195.

[7] Zur **syr JakSar II** cf. H. Codrington, „Anaphora syriaca Iacobi Sarugensis Secunda“, in: *Anaphorae Syriacae* II/1 (Rom 1951), 41-73, hier: 44/45.

[8] Zur **syr JohBo** cf. H. Codrington, „Anaphora syriaca Ioannis Bostrensis“, in: *Anaphorae Syriacae* III/1 (Rom 1981), 5-43, hier: 14/15.

[9] Zur **syr Chrys** cf. H. Codrington, „Anaphora syriaca Ioannis Chrysostomi“, in: *Anaphorae Syriacae* I/2 (Rom 1940), 149-201, hier: 162/163.

[10] Zur **arm Jak** cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie*, 66/67(wie Anm. 1).

[11] Zur **äg gr Bas** cf. Budde, 144 (wie Anm. 1).

[12] Zur **byz Bas** cf. Parenti – Velkovska, 64 (wie Anm. 5).

[13] Zur **arm Bas I** cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 140/141 (wie Anm.1).

[14] Zur Schreibweise ***վայել է*** (anstelle von: ***վայելէ***) ist das *Norbargirk'*, 776, zu konsultieren, aus dem hervorgeht, dass ***վայել է*** präzise einem πρέπον ἐστιν entspricht, während ***վայելէ*** von ***վայելեմ*** eher die Bedeutung von ἀπολάυω, τρυφάω hat.

sowie „*decens* et *debitum* (πρέπον καὶ ἐποφειλόμενον)“, z.B.:
gr Jak: Ὡς ἀληθῶς ἄξιόν ἐστι καὶ δίκαιον,
πρέπον τε καὶ ἐποφειλόμενον …[15].
syr Jak I: Vere dignum *et* iustum *et* decens *et* debitum [est] …
(… ܫܪܝܪܐ ܐܝܬ ܫܘܐ ܘܙܕܝܩ ܘܝܐܐ ܘܡܬܚܝܒ)[16]

Zu beachten ist bei der **syr Jak I**:

(1) Der Befund der **syr Jak I** bezeugt, wie so oft, eine spätere Form gegenüber der **syr Jak II** (+ **arm Jak**)[17] mit ihrer oben zitierten schlichten Textgestalt: „Vere dignum et iustum est“. (Erweiterte Formen finden sich zudem z.B. in der **syr Pet III**[18] + **syr Tim**[19] und in weiteren syrischen Anaphoren.)

(2) Die Auflösung der klaren Trennung der beiden Paare in der **syr Jak I**;

(3) Am bedeutsamsten scheint mir jedoch die Übersetzung des πρέπον der **gr Jak** mit ܝܐܐ in der **syr Jak I**. Dies ist insofern bemerkenswert, als in den ost-syrischen Anaphoren (anstelle des „dignum“) durchgängig ein ܠܐܐ steht, was m.E. mit „decens“ (πρέπον) zu übersetzen ist, wie allein schon ein Blick auf die **arm Bas I** (mit վայել է) im Vergleich mit dem πρέπον in der **byz Bas** nahelegt (*s. oben mit Anm. 14*). Der Sachverhalt in den ost-syrischen Anaphoren wird uns noch eingehender beschäftigen.

(4) Es ist hypothetisch anzunehmen, dass das πρέπον in der **byz Bas** (cf. **arm Bas**) älter ist als seine Präsenz in der **gr Jak** und davon abhängig als ܝܐܐ in der **syr Jak I**.

Überdenkt man diese Aufstellung, so geht zunächst einmal daraus hervor, dass es sich hier hauptsächlich um drei unterschiedliche Formen handelt: (1) das schlichte „Dignum et iustum“ (syr.: ܫܘܐ ܘܙܕܝܩ), (2) die Verstärkungen der Aussage, entweder durch das „vere“ (ἀληθῶς) mit dessen Steigerung „quam vere“ (ὡς ἀληθῶς) oder der Aneinanderreihung mehrerer Glieder (wie „dignum“ – „iustum“ – „decens“), wobei (3) dem „decens“, d.h. dem πρέπον, im Gegensatz zu den anderen Erweiterungen, liturgiegeschichtlich eine besondere Rolle zuzukommen scheint. Die Präsenz des πρέπον in der **gr Jak**, und davon abhängig auch in der **syr Jak I** (als ܝܐܐ),

[15] Zur **gr Jak** cf. B.-Ch. Mercier, *La liturgie de Saint Jaques. Edition critique du texte grec avec traduction latine* (*Patrologia Orientalis* 26, Paris 1946), 198.

[16] Zur **syr Jak I** cf. O. Heiming, „Anaphora syriaca sancti Iacobi Fratris Domini“, in: *Anaphorae Syriacae* II/2 (Rom 1953), 105-177, hier: 142/143 (Zeile 4: Angabe von Varianten, die für diese Analyse nicht von wirklicher Bedeutung sind).

[17] Zur Bedeutung der **syr Jak II** cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie*, 558-569 (wie Anm. 1).

[18] Zur **syr Pet III** cf. J.-M. Sauget, „Anaphora syriaca sancti Petri Apostoli III“, in: *Anaphorae Syriacae* II/3 (Rom 1973), 273-323, hier: 294/295.

[19] Zur **syr Tim** cf. A. Rücker, „Anaphora syriaca Timothei Alexandrini“, in: *Anaphorae Syriacae* I/1 (Rom 1939), 1-47, hier: 12/13.

dürfte, wie dies oftmals der Fall ist, dem Einfluß der **byz Bas** auf die **gr Jak** geschuldet sein[20]. Aber auch das in der **byz Bas** (+ **arm Bas**) bezeugte πρέπον rührt von einem anderen Überlieferungsstrang her, da das πρέπον nicht in allen Versionen der **Bas** bezeugt ist.

II. *Die bedeutsamsten Sonderformen des Dignum et iustum beim Abschluß des Dialogs und zu Beginn der Oratio ante Sanctus*

Dazu zählen:

(1) die beiden armenischen Versionen der Basilius-Anaphora (**arm Bas I** + **arm Bas II**);

(2) die ost-syrischen Anaphoren:
in erster Linie die ost-syrische Apostel-Anaphora des Addai und Mari (**syr Ap-An**);
zudem die Anaphora des Mar Theodor (**syr TheoMop**);
die Anaphora des Nestorius (**syr Nest**);
und über diese ost-syrischen Zeugen hinaus auch noch die **syr Pet III** (= *Šarrar*).

1. Die Eigenheiten der **arm Bas I** und **arm Bas II**

Das grundsätzliche Problem mit beiden armenischen Versionen (**arm-Bas I** + **arm Bas II**) liegt in der fehlenden Anbindung der Huldigung Gottes, erkennbar an den Verben des Lobpreises, an das „Dignum et iustum“. Normalerweise lehnt sich nämlich in der genuinen Überlieferung der Basilius-Anaphora der Lobpreis Gottes an das „Dignum et iustum“ an, was jedoch nicht für die beiden armenischen Versionen der Basilius-Anaphora (**arm Bas I** + **arm Bas II**) gilt, der die Anbindung an das „Dignum et iustum“ fehlt. Darauf wird weiter unten noch ausführlicher einzugehen sein.

An dieser Stelle ist zunächst einmal die korrumpierte Textgestalt der **arm Bas II** anzusprechen, nämlich die Tatsache, dass die **arm Bas II** einerseits eine umfangreichere Interpolation aufweist, andererseits die eigentlich zu erwartenden Verben fehlen, nämlich: 1. vermisst man ein **աւրհնեալ** („gepriesen“) nach dem „Dignum et iustum“ zu Beginn der Oratio ante Sanctus; 2. ein **վայել է** („es gebührt“) bei der Überleitung zum Lobpreis, und somit verdunkelt dieser Befund den Sinnzusammenhang des Textes. Dieser Sachverhalt läßt sich sehr gut anhand eines Vergleich zwischen der **arm Bas I** und der **arm Bas II** veranschaulichen, wozu ich kurz etwas ausholen möchte.

Wie wir seit längerem und insbesondere seit den eingehenderen Untersuchungen der Basilius-Liturgie wissen, hat die armenische handschriftliche Überlieferung ihre älteste Anaphora nicht dem Basilius, sondern dem

---

[20] Cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie*, 577-586 (wie Anm. 1).

Grigor Lusaworič' zugeschrieben[21]. In Wirklichkeit ist sie jedoch ein wichtiger Zeuge der Basilius-Anaphora und als erste armenische Übersetzung unter dem Sigel **arm Bas I** bekannt, im Unterschied zu der zweiten armenischen Übertragung (**arm Bas II**), die in den armenischen Handschriften dem Basilius zugeordnet wurde[22]. Die **arm Bas I** und die **arm Bas II** unterscheiden sich häufig von einander und darüber hinaus auch noch auf signifikante Weise von den anderen Versionen, was auch zu Beginn der Oratio ante Sanctus feststellbar ist.

Hier ist zunächst einmal die Textgestalt der **arm Bas I** und **arm Bas II** im Vergleich, die beide einen Bruch zwischen dem ἄξιον καὶ δίκαιον und der Huldigung Gottes zu Beginn der Oratio ante Sanctus erkennen lassen. Außerdem unterbricht die umfangreiche Interpolation in der **arm Bas II**[23] die Kohärenz des Textes [– die eckige Klammer signalisiert meine Ergänzung des Texts]:

arm Bas I Winkler, *Basilius-Anaphora*, 138/139 ff:	**arm Bas II** Winkler, *Basilius-Anaphora*, 202/203 ff:

I. Eröffnungs-Dialog
(zentraler Teil: „Sursum corda" + Dank):

Der Diakon: Nach oben richtet eure Herzen ...	*Der Diakon* (S. 202/203): Nach oben richtet eure Herzen ...
Und danket dem Herrn von ganzem Herzen.	Und danket dem Herrn von ganzem Herzen.
Der Sänger: *Würdig und recht* [ist es] (*Արժան և իրաւ*).	*Das Volk*: *Würdig und recht* [ist es] (*Արժան և իրաւ*).

II. Beginn der Oratio ante Sanctus
mit dem ἄξιον καὶ δίκαιον:

Der Priester ...	*Der Priester* ... (S. 204/205)
Würdigerweise und rechtens[24] *gebührt*[25] (*Յարժանի և իրաւի վայել է*)	*Würdig und recht* (*Արժան և իրաւ*)

---

[21] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 54, 56, 60, 62-63 (wie Anm. 1).

[22] *Ibid.*, 54, 56.

[23] Diesem Befund bin ich in einem eigenen Beitrag detaillierter nachgegangen: cf. G. Winkler, „Eigentümlichkeiten und Probleme bei der zweiten armenischen Version der Basilius-Anaphora zu Beginn der Oratio ante Sanctus und die Mischung des Weins in einigen Codices", in: *Armenia between Byzantium and the Orient: Celebrating the Memory of Karen Yuzbashyan* (*1927-2009*) [in Druck].

[24] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 140/141 (wie Anm. 1). Auch folgende Übersetzung ist möglich: „In Würde und Gerechtigkeit ...".

[25] „*Es gebührt*" (*վայել է*) entspricht präzise einem πρέπει. S. dazu oben Anm. 14.

—	**[Gottes- Anrede:]** bist Du, Herr unser Gott [*gepriesen*? (*աւրհնեալ*)?][26] [umfangreichere *Interpolation*:] – S. 206/207: Die Bitte des Zelebranten für sich aufgrund der eigenen *Unwürdigkeit*: „Mach würdig meine Unwürdigkeit …“ – S. 208/209: **Lobpreis** (*an Christus gerichtet*): „***Gepriesen*** (*Աւրհնեալ*) bist Du … Christus, unser Gott …“ – S. 210/211: Fortsetzung der Bitte des Zelebranten: „Wegen Deiner … Menschenliebe hast Du meine Unwürdigkeit *würdig gemacht* …“
—	**[Gottes- Anrede** (S. 212/213):] Der Du bist, o Herr, Gott, allmächtiger Vater,
Dank und Anbetung	der *Anbetung* würdig (*արժանի*)! Wie wahrlich recht [ist es]! (*Իբր ճշմարտապէս իրաւ*)
Deiner Majestät:	Und [wie ***gebührt es*** (*վայել է*)] der Majestät Deiner Heiligkeit!

Der Lobpreis:

Dich zu verherrlichen (*փառաւորել*) (cf. δοξάζειν) [*nur 1* ***Verb***!] als den wahren Gott …	Dich preisen wir (*աւրհնեմք*) (cf. εὐλογεῖν) [*insgesamt* ***6 Verben***!]

a. Die sekundäre Interpolation der Bitte des Zelebranten für sich selbst in der **arm Bas II**

Der Vergleich zwischen der **arm Bas II** und der **arm Bas I** veranschaulicht auf das deutlichste, dass diese Interpolation, bestehend aus der Bitte des Zelebranten für sich selbst aufgrund der eigenen Unwürdigkeit und dem an Christus gerichteten Lobpreis, an dieser Schnittstelle nicht zur Überlieferung der Basilius-Anaphora gehört. In einem anderen Beitrag habe ich nachgewiesen, dass dieser Einschub der Bitte des Zelebranten,

[26] Die vorgeschlagene Ergänzung durch „gepriesen“ ist auf Grund des *an Christus gerichteten Lobpreises* (cf. S. 208/209) in Zeile 1: „*Gepriesen bist Du* …“ legitim, der unverständlicherweise durch den *Einschub mit der Bitte des Zelebranten für sich selbst* unterbrochen wird. S. zudem weiter unten bei den Verben des Lobpreises: „Dich preisen wir“. Andererseits wäre auch die Ergänzung: „verherrlicht“ möglich, denn auch sie wäre durch den Vergleich mit **arm Bas I** und **byz Bas** gerechtfertigt. S. dazu den Kommentar.

ausgelöst aufgrund der Wahrnehmnung der eigenen Unwürdigkeit des Zelebranten, erstens sekundär ist und zweitens von der gleichen Thematisierung der fehlenden Würdigkeit des Zelebranten vor der Epiklese in beiden armenischen Versionen (**arm Bas I + arm bas II**) übernommen wurde[27]. Dabei hat sich herausgestellt, dass es sich auch bei der inkohärenten Eingliederung dieser Bitte des Zelebranten für sich selbst vor der Epiklese um eine Interpolation handelt, die den Textzusammenhang verdunkelt[28].

Weitaus wichtiger für unsere Untersuchung ist jedoch die Tatsache des Fehlens der zu erwartenden Verben nach dem „Dignum et iustum" in der **arm Bas II**, einem Sachverhalt, dem wir uns nun zuwenden wollen.

b. Das Fehlen der zu erwartenden Verben in der **arm Bas II**

Sieht man sich den Text der **arm Bas II** genauer an und vergleicht man ihn zudem mit der **arm Bas I**, so ist festzustellen, dass die **arm Bas II** an zwei Stellen ergänzungsbedürftig ist: so erstens mit einem vermutlichen աւրհնեալ („gepriesen") nach dem „Dignum et iustum" (Արժան և իրաւ) zu Beginn der Oratio ante Sanctus; und zweitens mit einem վայել է („es gebührt") bei der Überleitung zum Lobpreis:

Über das „es gebührt" (վայել է) in der arm Bas I
und das vermutliche „gepriesen" (աւրհնեալ) in der arm Bas II

arm Bas I Winkler, *Basilius-Anaphora*, 140/141:	**arm Bas II** Winkler, *Basilius-Anaphora*, 204/205:
Beginn der Oratio ante Sanctus mit dem ἄξιον καὶ δίκαιον:	
Der Priester ... *Würdigerweise und rechtens*[29] *gebührt*[30] (Յարժանի և իրաւի վայել է) ... —	*Der Priester* ... (S. 204/205) Würdig und recht (Արժան և իրաւ) bist Du, Herr unser Gott [*gepriesen*? (աւրհնեալ)][31]

In der **arm Bas I** liegt ein „es gebührt" (վայել է) vor, das einem πρέπει entspricht; in der **arm Bas II** scheint ein zu vermutendes „gepriesen" (աւրհնեալ) zu fehlen. Diese Ergänzung ist aufgrund des interpolierten und an Christus gerichteten Lobpreises mit dem Verb „Gepriesen" (Աւրհնեալ), aber auch aufgrund der Präsenz des Verbs beim Auftakt des

---

[27] Cf. Winkler, „Eigentümlichkeiten und Probleme bei der zweiten armenischen Version der Basilius-Anaphora" (wie Anm. 23).

[28] Dies wurde in meiner Untersuchung: *Basilius-Anaphora*, 730-735, dargelegt.

[29] *Ibid.*, 140/141 (wie Anm. 1). Auch folgende Übersetzung ist möglich: „In Würde und Gerechtigkeit ...".

[30] *„Es gebührt"* (վայել է) entspricht einem πρέπει. S. dazu oben Anm. 14.

Lobpreises („Dich preisen wir“ [**աւրհնեմք**]), gerechtfertigt. Um uns weitere Klarheit zu verschaffen, ist ein Vergleich mit den anderen Versionen nötig.

Als erstes möchte ich zur **arm Bas I** die ägyptische Textgestalt der Basilius-Anaphora (**äg gr Bas**) heranziehen:

arm Bas I Winkler, *Basilius-Anaphora*, 140/141:	**äg gr Bas** Budde, 144; Winkler, *Basilius-Anaphora*, 389-390:
Würdigerweise und rechtens[32] *gebührt*[33] (*Յարժամի և իրաւի վայել է*)	Ἄξιον καὶ δίκαιον, ἄξιον καὶ δίκαιον, ἀληθῶς ἄξιόν ἐστιν καὶ δίκαιον.
—	**[Gottes-Anrede:]** Ὁ ὢν δέσποτα κύριε, ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας ...
Dank und Anbetung Deiner Majestät: Dich zu verherrlichen als den wahren Gott ...	—

Bei diesem Teil der Anaphora legt die Gegenüberstellung dieser beiden Versionen unterschiedliche Überlieferungsstränge nahe. Außerdem ist folgendes zu vermuten: Was in der **äg gr Bas** (cf. zudem **byz Bas**) zu Beginn der Oratio ante Sanctus als *direkte* Anrede Gottes formuliert wurde:

> **äg gr Bas**: Ὁ ὢν δέσποτα κύριε ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας
> (**byz Bas**: Ὁ ὤν, δέσποτα, κύριε θεέ, πατὴρ παντοκράτωρ)[34],

ist in der **arm Bas I** in einer kürzeren Form *nachgestellt* worden, dabei nicht in direkter Anrede, sondern *in Weiterführung des Lobpreises*: „Dich zu verherrlichen *als den wahren Gott*“, was mit der Anrede in der **äg gr Bas** zu vergleichen ist[35].

Nun zu der Gegenüberstellung der **arm Bas I** + **arm Bas II** sowie der

---

[31] Die vorgeschlagene Ergänzung durch „gepriesen“ ist auf Grund des *an Christus gerichteten Lobpreises* (cf. S. 208/209) in Zeile 1: *„Gepriesen bist Du* ...“ legitim, der unverständlicherweise durch den *Einschub mit der Bitte des Zelebranten für sich selbst* unterbrochen wird. S. zudem weiter unten bei den Verben des Lobpreises: „Dich preisen wir“. Andererseits wäre auch die Ergänzung: „verherrlicht“ möglich, denn auch sie wäre durch den Vergleich mit **arm Bas I**, **syr Bas**, und **byz Bas** gerechtfertigt. S. dazu den Kommentar.

[32] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 140/141 (wie Anm. 1). Auch folgende Übersetzung ist möglich: „In Würde und Gerechtigkeit ...“.

[33] *„Es gebührt“* (*վայել է*) entspricht einem πρέπει. S. dazu oben Anm. 14.

[34] Zur **byz Bas** (nach *Cod. Barberini 336*: Ὁ ὤν, δέσποτα, κύριε θεέ ...) cf. Parenti – Velkovska, 64 (wie Anm. 5); Winkler, *Basilius*-Anaphora, 389-390 (wie Anm. 1).

[35] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 388-390 (wie Anm. 1).

byz Bas, dabei des Beginns der Oratio ante Sanctus, der in den Lobpreis einmündet:

arm Bas II Winkler, 204/205ff:	**arm Bas I** Winkler, 140/141:	**byz Bas** Parenti – Velkovska, 64:
	[Der Beginn der Oratio ante Sanctus:][36]	
[Gottes-Anrede:] *Würdig und recht* (*Արժան և իրաւ*) bist Du, Herr, unser Gott	— Würdigerweise und rechtens (*Յարժանի և իրաւի*)	
[*gepriesen*? (*աւրհնեալ*)]	**gebührt** (*վայել է*)	
[Interpolation:] Bitte des Zelebranten für sich **Lobpreis:** ***Gepriesen*** (*Աւրհնեալ*) bist Du … Bitte des Zelebranten für sich		
[Gottes-Anrede:] Der Du bist, o Herr, Gott, allmächtiger Vater,		**[Gottes-Anrede:]** Ὁ ὤν, δέσποτα, κύριε θεέ, πατὴρ παντοκράτωρ,
würdig (*արժանի*) der Anbetung!	Dank und Anbetung	προσκυνητέ,
Wie *wahrlich recht* [ist es]! (*իբր ճշմարտապէս իրաւ*)		ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον
Und [wie ***gebührt es*** (*վայել է*)][36] der Majestät Deiner Heiligkeit!	Deiner Majestät:	**καὶ πρέπον** τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς ἁγιωσύνης σου
	[Der Lobpreis:]	
Dich preisen wir (*աւրհնեմք*) … (cf. **εὐλογεῖν**) [*6 Verben*!]	Dich zu verherrlichen (*փառաւորել*) … (cf. **δοξάζειν**) [*nur 1 Verb*!] als den wahren Gott …	σὲ αἰνεῖν …. [*6 Verben*!]

Aufgrund dieser Gegenüberstellung der wichtigsten Versionen der Basilius-Anaphora ergeben sich mehrere Beobachtungen und auch Schlußfol-

[36] Die eckige Klammer signalisiert meine Ergänzung des Texts.

gerungen, wenn wir dazu noch die oben im Überblick bereits angeführten Zeugen der Jakobus-Anaphora miteinbeziehen.

Zusammenfassung des Befunds in den bislang zitierten Zeugen

1. Bei der **arm Bas II** stehen wir offensichtlich vor einer Duplikation, erkennbar an der zweifachen Gottes-Anrede mit dem jeweils integrierten „Dignum et iustum“. Das erste „Dignum et iustum“ ist mit einer nachgestellten Gottes-Anrede fusioniert: „Würdig und recht *bist Du*, o Herr ...“, jedoch ist das zugehörige Verb „gepriesen“ (**աւրհնեալ**) verlorengegangen. Die Ergänzung mit dem Verb „gepriesen“ ergibt sich zum einen aus dem interpolierten und dabei an Christus gerichteten Lobpreis: „Gepriesen (**Աւրհնեալ**) bist Du ... Christus“, zum anderen aus dem „gepriesen“, mit dem die Verben des Lobpreises in der **arm Bas II** einsetzen.

2. Die **arm Bas II** ist darüber hinaus am ehesten mit der **byz Bas** zu vergleichen, beide gehören einem gemeinsamen Traditionsstrang an, wie die Gegenüberstellung des zweiten „Dignum et iustum“ der **arm Bas II** und der **byz Bas** zeigt. Beide beginnen mit einer dem „Dignum et iustum“ vorangestellten Gottes-Anrede und beide beziehen das „Dignum et iustum“ auf die „Anbetung“ (während die **armBas I** auch noch das sekundäre Motiv des „Danks“ mit einbezieht).

3. Nun zu dem *„decens“*: das in der **byz Bas** bezeugte πρέπον erlaubt die Ergänzung mit einem „es gebührt“ (**վայել է** = πρέπει) in der **arm Bas II**, das sinngemäß an dieser Stelle zu erwarten wäre, jedoch fehlt. Man beachte zudem die Präsenz des πρέπει in der **arm Bas I**: „Würdigerweise und rechtens“ (oder: „In Würde und in Gerechtigkeit“) *gebührt* (**վայել է** = πρέπει) Dank und Anbetung Deiner Majestät“.

4. Über das *„vere“* (ἀληθῶς) ist folgendes zu sagen: Zunächst einmal war zu registrieren, dass es in einigen Zeugen fehlt, so z.B. in der **syr 12 Ap I**[37] und byz **Chrys**[38], wie der oben angeführten Überblick über die unterschiedlichen Tradierungen gezeigt hat.

Interessanterweise fehlt es auch in der **arm Bas I**, worauf weiter unten nochmals im Kontext der Verben des Lobpreises ausführlicher einzugehen sein wird. Alle anderen Versionen der Basilius-Anaphora belegen das *„vere“* (ἀληθῶς) in der einen oder anderen Verbindung mit dem ἄξιον καὶ δίκαιον,

---

[37] Zur **syr 12 Ap I** cf. Raes, „Anaphora Syriaca duodecim Apostolorum I“, 214/215 (wie Anm. 4).

[38] Zur **byz Chrys** nach dem *Cod. Barberini 336* cf. Parenti – Velkovska, 76 (wie Anm. 5); nach *Cod. Sevastianov 474* cf. Koster, 63 (wie Anm.5); und nach dem Textus receptus cf. *Hieratikon* (Rom 1950), 131.

als Beispiel sei hier zunächst einmal die **äg gr Bas** angeführt, die oben bereits zitiert wurde: ... ἀληθῶς ἄξιόν ἐστιν καὶ δίκαιον[39].

Das gleiche gilt für die Versionen der Jakobus-Anaphora, so z.B. für die **syr Jak II** (Vere dignum et iustum [ܫܪܝܪܐܝܬ ܫܘܐ ܘܙܕܩ])[40]; hierher gehört ebenso noch, wenngleich eingeschränkt die **syr Jak I**, wenn hier bereits eine Erweiterung des „dignum et iustum" durch das „decens et debitum" feststellbar ist: „Vere dignum et iustum et decens (ܘܦܐܝܐ) et debitum ... (... ܫܪܝܪܐܝܬ ܫܘܐ ܘܙܕܩ ܘܦܐܝܐ ܘܡܬܚܝܒܢ)"[41]. Näher verwandt mit der **syr Jak II** ist die **arm Jak**, die beide (im Gegensatz zur **syr Jak I**) noch die schlichte Form bieten, bei der **arm Jak**: „Wahrlich sowie würdig wie recht ist es (*Ճշմարտապէս և արժան և իրաւ է*[42])", was ebenso oben bereits zu sehen war. Wie steht es nun mit den anderen Versionen der **Bas** und der **Jak**?

Hier zeigt sich, dass einige Versionen eine Verstärkung des ἀληθῶς kennen: mit der Einfügung eines ὡς, also ὡς ἀληθῶς (quam vere), so die **byz Bas** (... ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον καὶ πρέπον ...)[43], mit der die **gr Jak** an dieser Stelle noch identisch ist (... ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον καὶ πρέπον ...). Jedoch fährt die **gr Jak** nach dem πρέπον noch fort mit: τε καὶ ἐποφειλόμενον[44]. Die **arm Bas II** reflektiert mit *իբր* das ὡς und steht somit der **byz Bas** nahe [– die eckige Klammer signalisiert meine Ergänzung des Texts]:

arm Bas II:	**byz Bas**:
Der Du bist,	Ὁ ὤν,
o Herr, Gott,	δέσποτα, κύριε θεέ,
allmächtiger Vater,	πατὴρ παντοκράτωρ,
würdig (*արժանի*)	
der Anbetung!	προσκυνητέ,
Wie wahrlich recht [ist es]!	ἄξιον <u>ὡς</u> ἀληθῶς
(*իբր ճշմարտապէս իրաւ*)	
	καὶ δίκαιον
Und [wie *gebührt es* (*վայել է*)**]**	**καὶ πρέπον**
der Majestät	τῇ μεγαλοπρεπείᾳ
Deiner Heiligkeit:	τῆς ἁγιωσύνης σου
Dich preisen wir ...	σὲ αἰνεῖν ....

39 Zur **äg gr Bas** cf. Budde, 144 (wie Anm. 1).

40 Zur **syr Jak II** cf. Raes, „Anaphora syriaca minor sancti Iacobi Fratris Domini", 194/195 (wie Anm. 6).

41 Zur **syr Jak I** cf. Heiming, „Anaphora syriaca Iacobi I", 142/143 [mit Varianten] (wie Anm. 16).

42 Zur **arm Jak** cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie*, 66/67 (wie Anm. 1).

43 Zur **byz Bas** cf. Parenti – Velkovska, 64 (wie Anm. 5).

44 Zur **gr Jak** cf. Mercier, 198 (wie Anm. 15).

In der **arm Bas II** ist das ἄξιόν καὶ δίκαιον (*արժան և իրաւ*) durch die Einfügung des *իբր* (= ὡς) vor dem „iustum“ (*իրաւ*) von einander getrennt worden; außerdem steht das „Wie (*իբր*) wahrlich *recht* [ist es]!“ in der **arm Bas II** einem ἄξιον ὡς ἀληθῶς in der **byz Bas** gegenüber. Meines Erachtens ist es zudem aufgrund des Befunds in der **byz Bas** (καὶ πρέπον) legitim, den Text in der **arm Bas II** mit *իբր* (= ὡς) *վայել է* (= πρέπει) zu ergänzen: „Und [*wie gebührt es* (*վայել է*)]!...“, d.h. das *իբր* (= ὡς) in der **arm Bas II** bezieht sich auf beide Aussagen: „*Wie* wahrlich recht ist es!“ sowie „und *wie* gebührt es der Majestät Deiner Heiligkeit!“

2. Das Zeugnis der ost-syrischen Anaphoren unter Einbezug der **syr Pet III** (= Šarrar)

a. Die ost-syrische Apostel-Anaphora des Addai und Mari (**syr Ap-An**)

Bei der Apostel-Anaphora des Addai und Mari ist uns folgende Textgestalt überliefert:

(1) ein ܝܐܐ (ܝܐܐ) am Ende des Dialogs, zu Beginn des ante Sanctus jedoch ein ܫܘܐ, was eigentlich entsprechend des unterschiedlichen Vokabulars auch auf unterschiedliche Weise zu übersetzen ist, jedoch von W. Macomber im Gegensatz zu A. Gelston unbeachtet blieb, wenn W. Macomber beide Formen mit einem „*dignum*“ übersetzt[45], während A. Gelston ܝܐܐ korrekt mit „[it is] *meet*“, d.h. „*decens*“ übersetzt, und ܫܘܐ mit „*worthy*“, d.h. „*dignum*“. Die Beachtung des divergierenden Vokabulars (ܝܐܐ bzw. ܫܘܐ) ist insofern von allergrößter Bedeutung, als das ܝܐܐ („decens“) für den ost-syrischen Traditionsstrang normativ ist, was zudem durch die **syr Pet III** untermauert wird;

(2) bezeugt der überlieferte Beginn des ante Sanctus nur das ܫܘܐ. Somit stehen wir bei der **syr Ap-An** zunächst einmal vor folgendem Text:

— am Ende des Eingangs-Dialogs: anstelle des zu erwartenden ܫܘܐ findet sich: ܝܐܐ,
also: ܝܐܐ ܘܙܕܩ (= „*Decens* et iustum“),
von Gelston korrekt übersetzt mit: „It is *meet* and right“[46]

— zu Beginn des ante Sanctus *nur*: ... ܫܘܐ („*Dignum* ...“ [also *kein*: „iustum“!]),
von Gelston übertragen mit: „*Worthy* ...“[47].

---

[45] Zur **syr Ap-An** cf. W.F. Macomber, „The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari“, OCP 32 (1966), 335-371, hier: 360.

[46] Zur **syr Ap-An** cf. A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* (Oxford 1992), 48/49.

[47] *Ibid.*

Nun ist das ܝܐܐ der **syr Ap-An**, außer in der **syr Pet III**, **syr TheoMop** und **syr Nest**, in keiner weiteren syrischen Anaphora nachweisbar. Somit ist das ܝܐܐ charakteristisch für die ost-syrische Überlieferung.

Auch wenn man also W. Macombers Übersetzung des ܝܐܐ mit *„dignum"* in seiner ersten und dabei grundlegenden Edition der **syr Ap-An** von 1966 nicht übernehmen möchte, so ist seiner Rekonstruktion des Beginns des ante Sanctus der **syr Ap-An** in einem weiteren Beitrag von 1982 m.E. zuzustimmen, wenn er annimmt, dass es beim ante Sanctus gar kein ܫܘܐ („*dignum*") gab, sondern das ante Sanctus unmittelbar mit der Huldigung Gottes einsetzte: „Verherrlichung sei Dir (ܫܘܒܚܐ ܠܟ) …"[48].

Hier sind zwei Beobachtungen einzuschieben, auf die weiter unten nochmals eingehender eingegangen wird; hier nur die wichtigsten Fakten:

(1) Auch die **syr JakSar I** beginnt (bei der Ekphonese) mit ܫܘܒܚܐ ܠܟ („Verherrlichung sei Dir") ohne einem ܫܘܐ („*dignum*")[49].

(2) Allein mit ܫܘܐ („*dignum*") [also *ohne*: „iustum" beim ante Sanctus] bzw „Vere dignum" setzen mehrere syrische Anaphoren ein, so z.B.: **syr greg Naz**[50], **syr Diosk I**[51], **syr Jul**[52].

Zurück zur Annahme W. Macombers, die m.E. Gewicht hat und die ich dann in meiner Untersuchung der Basilius-Anaphora eingehender erörtert und auch weitergeführt habe[53]. Auf diesen Sachverhalt werden wir weiter unten nochmals und dabei ausgehend von anderen Aspekten als in meiner frühren Analyse einzugehen haben.

Festzuhalten ist jedenfalls, dass der Text der **syr Ap-An**, so wie er auf uns gekommen ist, (1) mit dem ܫܘܐ („*dignum*") zu Beginn des ante Sanc-

---

[48] Cf. W.F. Macomber, „The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles", in: N. Garsoïan – Th. Matthews – R. Thomson, *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Washington 1982), 72-88, hier: 84/86 mit Anm. 4. S. dazu noch die vorangegangenen und entscheidenden Arbeiten von: W.F. Macomber, „The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles", OCP 37 (1971), 55-84; H. Engberding, „Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes", *Oriens Christianus* 29 (1932), 32-48.

[49] Zur **syr JakSar I** cf. H. Codrington, „Anaphora syriaca Iacobi Sarugensis prima", in: *Anaphorae Syriacae* II/1 (Rom 1951), 9-39, hier: 14/15.

[50] Zur **syr GregNaz** cf. I. Hausherr, „Anaphora syriaca Gregorii Nazianzeni", in: *Anaphorae Syriacae* I/2 (Rom 1940), 97-147, hier: 108/109-110/111.

[51] Zur **syr Diosk I** cf. W. de Vries, „Anaphora syriaca Dioscori Alexandrini prima", in: *Anaphorae Syriacae* I/3 (Rom 1944), 265-299, hier: 274/275.

[52] Zur **syr Jul** cf. A. Raes, „Anaphora syriaca Iulii Papae", in: *Anaphorae Syriacae* III/1 (Rom 1981),73-101, hier: 82/83.

[53] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 414-415, 431-432 (wie Anm. 1). Auf S. 432 hatte ich in der Anm. 29 das ܫܘܐ mit dem πρέπει (d.h. mit dem πρέπον) verglichen, was ich nun modifizieren möchte: nicht das ܫܘܐ ist mit dem πρέπον zu vergleichen, sondern das ܝܐܐ.

tus wohl nicht die ursprüngliche Textgestalt bietet, (2) die **syr Ap-An** wahrscheinlich überhaupt kein ܫܘܐ („*dignum*") kannte, sondern das ante Sanctus unmittelbar mit dem Lobpreis begann, und auch beim Abschluß des Dialogs ausschließlich ܦܐܐ („*decens*"; engl.: „it is *meet*") verwendete.

Diese Annahme wird weiter erhärtet durch den Befund in der **syr TheoMop** und **syr Nest**, sowie in der **syr Pet III**.

b. Der Befund in der **syr TheoMop**, **syr Nest** und **syr Pet III**

Nur in der **syr TheoMop** liegt bei der 2. G'hanta ein (später interpoliertes?) ܫܘܐ („*dignum*") vor, während das ܦܐܐ („*decens*") durchgehend in allen diesen Anaphoren bezeugt ist, dabei stets in Verbindung mit ܘܙܕܩ („et iustum"), nicht nur bei Abschluß des Dialogs, sondern ebenso beim ante Sanctus, wie der nachfolgende Überblick zeigt. Bereits in der **syr TheoMop** tritt bei der 2. G'hanta eine eigentümliche Erweiterung auf: ܦܐܐ ܘܙܕܩ („*decens* et iustum") ergänzt mit einem wohl sekundären: ܘܫܘܐ („et *dignum*"). Aber auch in der **syr Nest** + **syr Pet III** finden sich interpolierte Zusätze die, was vor allem die **syr Nest** angeht, offensichtlich bei dem „Dignum et iustum" das Vokabular eines anderen Überlieferungsstrangs mitintegriert hat. Hier nun der Befund in den einzelnen Anaphoren:

syr TheoMop:
Abschluß des Dialogs: „It is *meet* and right"
d.h. „*Decens* et iustum" (ܦܐܐ ܘܙܕܩ)[54]
Beginn der (zweiten) G'hanta: „*Decens* ... et iustum ... *et dignum*" (!)
(ܦܐܐ ... ܘܙܕܩ ... ܘܫܘܐ)[55]

Nun zu den anderen erweiterten Formen in der **syr Nest + syr Pet III**:

syr Nest:
Abschluß des Dialogs: „*Decens* et iustum" (ܦܐܐ ܘܙܕܩ)[56]
(Dritte) G'hanta, dabei erweiterte Form:[57] ܦܐܐ ܘܝܐܐ ܘܙܕܩ ...,
von Naduthadam übersetzt mit: "... il est digne (ܦܐܐ) [et] convenable et juste"[58].

Die zu konstatierenden Eigentümlichkeiten umfassen bei der **syr Nest**

---

[54] Zur **syr TheoMop** cf. J. Vadakkel, *The East Syrian Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia. Critical Edition, English Translation and Study* (Diss. Pont. Istituto Orientale, veröffentlicht in Kottayam 1989), 51/82, wiederholt 52/82.

[55] *Ibid.*, 53/83.

[56] Zur **syr Nest** cf. S. Naduthadam, *L'Anaphore de Mar Nestorius. Edition critique et étude* (Diss. Institut Catholique, Paris 1992), 176 (die Übersetzung, 241, berücksichtigt nicht ܦܐܐ, sondern übersetzt es wie gesagt mit „dignum").

[57] *Ibid.*, 180.

[58] *Ibid.*, 243.

zum einen die überraschende Präsenz von ܦܐܐ (von Nadutadam übersetzt mit "convenable"); an sich entspricht es präzise einem πρέπον, zumindest wird das πρέπον der **gr Jak** in der **syr Jak I** mit ܦܐܐ übersetzt (wie oben zu sehen war), zum andern wird das für die ost-syrische Überlieferung normative ܘܐܐ von Naduthadam bei seiner Übersetzung einem ܫܘܐ („*dignum*") gleichgesetzt, so wie das bereits W. Macomber bei der **syr Ap-An** und auch J. Vadakkel bei der **syr TheoMop** getan haben. Das gleiche gilt für J.-M. Saugets Übersetzung der **syr Pet III**, der wir uns noch kurz zuwenden wollen. Hier lassen sich die sekundären Zusätze sehr leicht wegdenken, was dann den ursprünlichen Kern, nämlich das „decens et iustum" (ܘܐܐ ܘܙܕܩ) der ost-syrischen Überlieferung, klar zutage treten läßt.

Die **syr Pet III** hat bereits den Abschluß des Dialogs erweitert:

„Decens (ܘܐܐ) et iustum (ܘܙܕܩ) et salutare [est]"[59]

Außerdem bezeugt die **syr Pet III** (wie z.B. die **byz Bas**[60] + **gr Jak**[61]) zu Beginn des ante Sanctus das: ὡς ἀληθῶς (quam vere) vor dem charakteristisch ost-syrischen: „decens et iustum (ܘܐܐ ܘܙܕܩ)", wenn es in der **syr Pet III** heißt: „Herr, *wie wahrlich* gebührend (*decens* [ܘܐܐ]) und recht ...". Nicht minder bemerkenswert ist hier neben der **byz Bas** auch noch auf die bemerkenswerte Parallele mit der **arm Bas II** hinzuweisen: „Wie wahrlich (*իբր ճշմարտապէս*) recht [ist es][62], und [wie gebührt es] (*վայել է*) ..." (Zur **arm Bas II** mit der Gegenüberstellung zur **byz Bas** *cf. supra*).

Die **syr Pet III** bietet dann noch nicht weiter bedeutsame Erweiterungen:

„et aequum et salutare et rectum et bonum [est] ..."[63],
die sie teilweise mit den von O. Heiming bei der **syr Jak I** notierten Text teilt[64].

Wir müssen nochmals auf die **syr Nest** zurückkommen, denn hier wurde beim ante Sanctus neben dem für die ost-syrischen Anaphoren normativen ܘܐܐ (wofür ich aufgrund des nötigen Liturgievergleichs die Übersetzung „decens" vorgeschlagen habe) auch noch wie bei der **syr Jak I**, die das πρέπον der **gr Jak** mit ܦܐܐ übersetzt hat, das ܦܐܐ interpoliert.

---

[59] Zur **syr Pet III** cf. Sauget, „Anaphora syriaca sancti Petri Apostoli III", 294/295 (wie Anm. 18).

[60] Zur **byz Bas** cf. Parenti – Velkovska, 64 (wie Anm. 5).

[61] Zur **gr Jak** cf. Mercier, 198 (wie Anm. 15).

[62] Die eckige Klammer signalisiert meine Ergänzung des Texts.

[63] Cf. Sauget, 294/295 (wie Anm. 18).

[64] Zur **syr Jak I** cf. Heiming, „Anaphora syriaca Iacobi I", 142/143 [Zeile 4: Angabe von Varianten, die für diese Analyse nicht wirklich von Bedeutung sind] (wie Anm. 16).

Wahrscheinlich ist letztlich jedoch nicht so sehr der Einfluß der **syr Jak I**, sondern eher der **byz Bas** zu vermuten, die ebenso das πρέπον bezeugt.

Am besten ist es wohl, diese Versionen insgesamt einander gegenüberzustellen; wir beginnen mit dem Vergleich von **syr Ap-An**, **syr TheoMop**, **syr Nest** und **syr Pet III**:

syr Ap-An Macomber (1966), 360; (1982), 84:	**syr TheoMop** Vadakkel, 51/82; 53/84:	**syr Nest** Naduthadam, 176/241; 180/243:	**syr Pet III** Sauget, 294/295:
	[Abschluß des Dialogs:]		
Decens et iustum (ܦܐܐ ܘܟܐܢ)	*Decens* et iustum (ܦܐܐ ܘܟܐܢ)	*Decens* et iustum (ܦܐܐ ܘܟܐܢ)	*Decens* et iustum (ܦܐܐ ܘܟܐܢ) et salutare.
[ante Sanctus:]	**[2. G'hanta:]**	**[3. G'hanta:]**	**[ante Sanctus:]**
			Domine, quam vere
	Decens (ܦܐܐ) …	… *decens* (ܦܐܐ)	*decens* (ܦܐܐ)
		καὶ πρέπον (ܘܝܐܐ) !	
	et iustum (ܘܟܐܢ) …	et iustum (ܘܟܐܢ)	et iustum (ܘܟܐܢ)
[*Dignum* (ܫܘܐ)?]	et *dignum* (ܘܫܘܐ) !		
			et aequum et salutare et rectum et bonum …

(1) Alle angeführten Anaphoren bezeugen beim Abschluß des Dialogs ein „decens et iustum“ (ܦܐܐ ܘܟܐܢ).

(2) Was die Eingangs-Formel zum ante Sanctus betrifft, so kommt die **syr Pet III** (wenn man alle skundären Erweiterungen wegnimmt und auch das „Vere“ noch als Zusatz versteht) der ürsprünglich schlichten Formel ܦܐܐ ܘܟܐܢ („decens et iustum“) am nächsten, die eindeutig der **syr TheoMop** und der **syr Nest** zugrunde liegt.

(3) Die Präsenz des „dignum“ (ܫܘܐ) in der G'hanta der **syr TheoMop** wird nicht weiter abgestützt durch die **syr Nest** und **syr Pet III**, aber dieses ܫܘܐ („dignum“) findet sich beim ante Sanctus der **syr Ap-An**. Nun hatte bereits W. Macomber vermutet, dass das ante Sanctus der **syr Ap-An** gar nicht mit dem ܫܘܐ („dignum“) begann, sondern umgehend mit dem Lobpreis: „Verherrlichung sei Dir (ܫܘܒܚܐ ܠܟ) …“[65], wofür einiges

[65] Cf. Macomber, „The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles“, 84/86 mit Anm. 4 (wie Anm. 48).

spricht, wie ich in meiner Untersuchung der Basilius-Anaphora nachzuweisen suchte[66].

Auch bei der **syr TheoMop** wirft das ܫܘܐ („dignum") Fragen auf, denn eine Sequenz von: ܝܐܐ ܘܙܕܩ ܘܫܘܐ („decens – et iustum – *et dignum*") ist höchst ungewöhnlich. Diese Anordnung ist in keiner anderen syrischen Anaphora belegt. So ist das ܘܫܘܐ („et dignum") in der **syr TheoMop** wohl eher als eine spätere Interpolation zu deuten.

(4) Wie verhält es sich nun mit dem ܦܐܐ (πρέπον) in der **syr Nest**? Hier lohnt sich ein Vergleich mit der **syr Jak I** (die das πρέπον der **gr Jak** mit ܦܐܐ übertragen hat) und der **byz Bas**, die jeweils das πρέπον belegen:

syr Nest Naduthadam, 176/241, 180/243:	**syr Jak I** Heiming, 142/143:	**byz Bas** Parenti – Velkovska, 64:
	[**Abschluß des Dialogs**:]	
Decens et iustum (ܝܐܐ ܘܙܕܩ)	*Dignum* et iustum (ܫܘܐ ܘܙܕܩ)	Ἄξιον καὶ δίκαιον
	[**Oratio ante Sanctus**:]	
ܝܐܐ [*decens*]	ܫܪܝܪܐܝܬ ܗܘ ܫܘܐ [Vere dignum]	… ἄξιον ὡς ἀληθῶς
	ܘܙܕܩ [et iustum]	καὶ δίκαιον
ܘܦܐܐ [= καὶ πρέπον]	ܘܦܐܐ [= καὶ πρέπον = decens]	καὶ πρέπον
ܘܙܕܩ [et iustum]		
	ܘܚܬܬܝܒ [et debitum]	

Folgende Beobachtungen ergeben sich aus diesem Überblick:

(1) Die **syr Nest** hat die für die ost-syrische Tradierung normative Formel der Akklamation ܝܐܐ ܘܙܕܩ („decens et iustum") am Ende des Dialogs beibehalten. Dieser Formel steht in den anderen Überlieferungssträngen, wie der **syr Jak I** und der **byz Bas**, das gewohnte Ἄξιον καὶ δίκαιον gegenüber.

(2) Die **syr Jak I**, die oftmals (im Gegensatz zur **syr Jak II)** verbatim mit der **gr Jak** übereinstimmt[67], und die **byz Bas** zeigen bei der Oratio ante Sanctus wörtliche Übereinstimmungen, bei der die **syr Jak I** lediglich am Ende noch den Text erweitert hat. Von diesen übereinstimmenden Formulierungen unterscheidet sich die **syr Nest** mit dem für die ost-syrische Überlieferung charakteristischen ܝܐܐ („decens").

(3) Was das ܦܐܐ (πρέπον = decens) in der **syr Nest** betrifft, so fällt um-

[66] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 402-418 (wie Anm. 1).

[67] Cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie*, 9-10, 29-30, 551 (wie Anm. 1).

gehend auf, dass es zwischen das für die ost-syrischen Anaphoren normative ܝܐܐ (= „decens") und „iustum" (ܙܕܩ) interpoliert und somit das in der ost-syrischen Überlieferung außerordentlich gut bezeugte Paar ܝܐܐ ܘܙܕܩ („decens et iustum") auseinanderreißt. Das ܦܐܐ (πρέπον) gehört nicht der ost-syrischen Überlieferung an. Sehr wohl belegen jedoch die **gr Jak** (und davon abhängig die **syr Jak I**) und die **byz Bas** das πρέπον.

(4) Die zeitliche Priorität für die Eingliederung des πρέπον dürfte bei der Präsenz des ܦܐܐ (πρέπον) in der **syr Nest** gewiß der **byz Bas** zukommen, so wie dies auch gegenüber der **gr Jak** (+ **syr Jak I**) der Fall sein dürfte, denn die **Jak** ist häufig von dem Überlieferungsgut der **Bas** abhängig, wie ich in meiner Untersuchung der Jakobus-Liturgie versuchte nachzuweisen[68].

Somit ist insgesamt folgendes Fazit zu ziehen:

In der genuinen ost-syrischen Überlieferung steht dem ἄξιον *bei der Akklamation* am Ende des Dialogs in den Versionen der Basilius- und Jakobus-Anaphora *stets* ein ܝܐܐ („*decens*") gegenüber, in den west-syrischen Anaphoren hingegen *stets* ein ܫܘܐ („*dignum*"), was präzise einem ἄξιον entspricht, im Gegensatz zu dem ost-syrischen ܝܐܐ („*decens*").

Das ܫܘܐ („*dignum*") *im ante Sanctus* der **syr Ap-An** (+ **syr TheoMop**) gehört wahrscheinlich nicht der frühen ost-syrischen Überlieferung an. Nahegelegt wird diese Vermutung durch die Abwesenheit des ܫܘܐ („*dignum*") beim ante Sanctus (3. G'hanta) der **syr Nest**, was durch die **syr Pet III** weiter abgestützt wird.

III. *Die übliche Anbindung des Lobpreises an das „Dignum et iustum" und die fehlende Anbindung in der **arm Bas I + II** sowie in einigen syrischen Anaphoren*

Der Text der Basilius- und der Jakobus-Anaphora mündet mit dem „Dignum et iustum" der Oratio ante Sanctus in den Lobpreis ein, d.h. in die Huldigung Gottes, dabei als erstes durch die Gläubigen dann durch die Engel[69].

Die Verben der Huldigung Gottes hängen also mit dem „Dignum et iustum" zusammen, als Beispiele können zunächst einmal die **byz Bas** und die **arm Jak** dienen:

---

[68] *Ibid.*, 592 (= Index: „*Priorität*").

[69] Liturgiegeschichtlich verhält es sich jedoch so, dass der Lobpreis der Engel primär ist, und der der Gläubigen sekundär, denn die Gläubigen imitieren den Lobpreis der Engel, was sich sehr gut an den verwendeten Verben ablesen läßt; cf. detaillierte Analyse von Winkler, *Basilius-Anaphora*, 420-451 (wie Anm. 1); *Eadem*, *Jakobus-Liturgie*, 190-216 (wie Anm. 1).

byz Bas:[70] ... ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον καὶ πρέπον
τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς ἁγιωσύνης σου σὲ αἰνεῖν, σὲ ὑμνεῖν .... etc.
arm Jak:[71] Wahrlich sowie würdig wie recht ist es würdigerweise
(*Ճշմարտապէս և արժան և իրաւ է արժանապէս*)
Dich zu verherrlichen (*փառաբանել*), Dich zu preisen (*աւրհնել*)...

In Anbetracht der erweiterten Textgestalt des ἄξιον καὶ δίκαιον in der **byz Bas + arm Jak** wäre allgemeiner zu formulieren: Der Lobpreis geht aus dem vorangehenden „Dignum et iustum" (mit seinen Varianten) hervor, so die Versionen der Basilius- und Jakobus-Anaphora, mit Ausnahme der **arm Bas I + arm Bas II**, die die Verben des Lobpreises nicht aus dem „Dignum et iustum" hervortreten lassen.

Aber damit steht die beiden armenischen Versionen der Basilius-Anaphora keineswegs alleine. Die nähere Untersuchung der syrischen Anaphoren zeigt, dass die Anbindung des Lobpreises an das „Dignum et iustum" in einer Reihe syrischer Anaphoren keineswegs sehr ausgeprägt ist, ja sogar des öfteren gänzlich fehlt. Dies kann nichts anderes bedeuten als dass in diesen syrischen Anaphoren dem „Dignum et iustum" keine größere Bedeutung beigemessen wurde, oder, was noch viel naheliegender ist, dass hier unterschiedliche Blöcke von Tradierungen, einmal das „Dignum et iustum" und zum anderen der Lobpreis, miteinander verbunden wurden, die eigentlich in divergierende Richtungen weisen: die Huldigung Gottes mit ihrem Höhepunkt im Sanctus; das „Dignum et iustum" mit der Ausrichtung auf die Danksagung hin.

Im Zusammenhang mit der Anknüpfung des Lobpreises an das „Dignum et iustum" sind also grundsätzlich folgende Typen bei den syrischen Anaphoren zu unterscheiden:

die syrischen Quellen, denen das „Dignum et iustum" gänzlich fehlt;

die Zeugen, die keine Anbindung des Lobpreises an das meist auf das „Dignum" (**ܫܘܐ**) eingeschränkte „Dignum et iustum" kennen.

1. Die eingeschränkte Bedeutung bzw. die Bedeutungslosigkeit des „Dignum et iustum" für den Lobpreis Gottes im ante Sanctus

Es gibt syrische Anaphoren, deren Eingangs-Dialog gar nicht mit dem „Dignum et iustum" ausklingt, sondern mit dem Aufruf zur Danksagung („Gratias agamus") und deren ante Sanctus dann auch nicht weiter mit dem "Gratias agamus" verbunden wurde, wie z.B. in der **syr 12 Ap II** und **syr Diosk II**. Hier ist der entsprechende Text:

[70] Zur **byz Bas** cf. Parenti – Velkovska, 64 (wie Anm. 5).
[71] Zur **arm Jak** cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie*, 66/67 (wie Anm. 1).

syr 12 Ap II:[72]
[Ende des Dialogs:] Gratias agamus.
[ante Sanctus:] Vere sanctus es ...

syr Diosk II:[73]
[Ende des Dialogs:] Gratias agamus.
[ante Sanctus:] Cum omnibus membris et sensibus nostris ...
glorificamus Patrem ...

Zu den syrischen Anaphoren mit schwach ausgeprägter Anbindung der Huldigung Gottes an das „Dignum et iustum" gehört zum einen das eingeschränkte „Dignum" (ohne dem: „iustum"), wie z.B. die **syr GregNaz**[74], **syr Diosk I**[75] und **syr Jul**[76], darüber hinaus unser Hauptzeuge, die **syr Ap-An**, die alle nur das ܫܘܐ („*dignum*") belegen ohne dem „iustum", und zum anderen das gänzliche Fehlen der Anbindung des Lobpreises an das „Dignum" bzw. „Decens", so in der (Rekonstruktion der) **syr Ap-An**[77], ferner in der **syr Pet III**[78], **syr JakSar I**[79] und **syr JakSar III**[80]. Bei der **syr Ap-An** sind in diesem Kontext beide Texte anzuführen: (1) W. Wacombers Edition der ost-syrischen Apostel-Anaphora des Addai und Mari von 1966 und (2) seine Rekonstruktion des ante Sanctus von 1982:

Der Beginn des ante Sanctus in der syr Ap-An:

syr Ap-An (Macomber 1966), 360:	**syr Ap-An** (Macomber 1982), 84:
Dignum (ܫܘܐ) est gloria ...	Gloria tibi (ܫܘܒܚܐ ܠܟ) ...

Bei W. Macombers Edition von 1966 findet sich das „Dignum" (ܫܘܐ), während in seiner Rekonstruktion von 1982 das „Dignum" nicht das ante Sanctus einleitet, sondern sofort mit dem Lobpreis einsetzt, wie oben aus-

[72] Zur **syr 12 Ap II** cf. A. Raes, „Anaphora syriaca Duodecim Apostolorum secunda", in: *Anaphorae Syriacae* I/2 (Rom 1940), 229-257, hier: 242/243.

[73] Zur **syr Diosk II** cf. W. de Vries, „Anaphora syriaca Dioscori Alexandrini secunda", in: *Anaphorae Syriacae* I/3 (Rom 1944), 301-321, hier: 308/309.

[74] Zur **syr GregNaz** cf. Hausherr, „Anaphora syriaca Gregorii Nazianzeni", 110/111 (wie Anm.50).

[75] Zur **syr Diosk I** cf. de Vries, „Anaphora syriaca Dioscori Alexandrini I", 274/275 (wie Anm. 51).

[76] Zur **syr Jul** cf. Raes, „Anaphora syriaca Iulii Papae",82/83 (wie Anm. 52).

[77] Zur **syr Ap-An** cf. Macomber, „Oldest Known Text" (1966), 360 (wie Anm. 45); *Idem*, „The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles", 84 (wie Anm. 48).

[78] Zur **syr Pet III** cf. Sauget, 294/295 (wie Anm..18).

[79] Zur **syr JakSar I** cf. Codrington, 14/15 (wie Anm. 49).

[80] Zur **syr JakSar III** cf. W. Codrington, „Anaphora Iacobi Sarugensis tertia", in: *Anaphorae Syriacae* II/1 (Rom 1951), 75-83, hier: 78/79.

führlich dargelegt wurde. Ganz gleich, für welchen Text man optiert, dem „Dignum et iustum“ wird hier keine besondere Bedeutung beigemessen.

Von den anderen Zeugen, die keine direkte Anbindung des Lobpreises an das „Dignum et iustum“ kennen, jedoch interessanterweise bei der Ekphonese ebenso die Formulierung des von W. Macombers rekonstruierten Lobpreises belegen, sei als weiteres Beispiel die **syr JakSar I** (+ **syr JakSar III**) angeführt:

syr JakSar I[81] (mit wenigen Abweichungen ebenso die **syr JakSar III**[82]):
[Ende des Dialogs:] Dignum et iustum (ܫܘܐ ܘܙܕܩ).
[Oratio ante Sanctus:]
[G'hanta:] Apud te, Deus, Domine omnium …
[Ekphonese:] Gloria tibi (ܫܘܒܚܐ ܠܟ) …

Hierher gehört zudem, trotz der starken Texterweiterungen, die die Kohärenz des Texts trüben, auch noch das Zeugnis der **syr Pet III**, wobei wiederum die identische Formulierung des Lobpreises zu beachten ist:

syr Pet III:[83]
[S. 294/295: Ende des Dialogs:] Decens (ܝܐܐ) et iustum et salutare.
[ante Sanctus:] Domine, quam vere decens et iustum … [est]:
Sursum in coelo excelso sint semper elevatae mentes nostrae …
[S. 298/299:] … Et incipit anaphoram Petri Apostoli.
Inclinatus: Gloria tibi (ܫܘܒܚܐ ܠܟ) …

Bei diesem Überblick wäre einmal die lose bzw. schwach ausgeprägte, manchmal sogar fehlende Verbindung zwischen dem Lobpreis (sehr selten weniger ein Lobpreis als ein Dank wie z.B. in der **syr 12 Ap II** und **syr Diosk II**) und dem „Dignum et iustum“ zu registrieren, zum anderen die Konzentration des Lobreises auf das Vokabular der *„Verherrlichung“* (ܫܘܒܚܐ).

2. Der Befund in den beiden armenischen Versionen der Basilius-Anaphora im Liturgievergleich unter Berücksichtigung der Verben des Lobpreises

Zu Beginn sei kurz folgender Vergleich bei den Verben des Lobpreises in den wichtigsten Versionen der Basilius-Anaphora angeführt, der zeigt,

[81] Zur **syr JakSar I** cf. Codrington, „Anaphora Iacobi Sarugensis I“, 14/15 (wie Anm. 49).
[82] Zur **syr JakSar III** cf. W. Codrington, „Anaphora Iacobi Sarugensis tertia“, in: *Anaphorae Syriacae* II/1 (Rom 1951), 75-83, hier: 78/79-80/81.
[83] Zur **syr Pet III** cf. Sauget, 294/295, 298/299 (wie Anm. 18).

dass die eingesetzten Verben weder miteinander identisch sind, noch in der gleichen grammatikalischen Form erscheinen:

arm Bas I:[84]	**arm Bas II:**[85]	**byz Bas:**[86]	**äg gr Bas:**[87]
Dich zu verherrlichen (փառաւորել) ...	Dich preisen wir (աւրհնեմք)	σὲ αἰνεῖν	—
[*nur 1 Verb*!]	[*6 Verben*!]	[*6 Verben*!]	—

Im Zusammenhang mit der Huldigung Gottes durch die Gläubigen, erkennbar an den dafür benutzten Verben des Lobpreises, ist bei beiden armenischen Versionen der Basilius-Anaphora jedoch als erstes das Verhältnis dieses Lobpreises zum „Dignum et iustum" zu klären, denn die beiden armenischen Versionen der Basilius-Anaphora (**arm Bas I** + **arm Bas II**) folgen nicht der üblichen Anbindung des Lobpreises an das ἄξιον καὶ δίκαιον in den anderen Strängen der Überlieferung der **Bas**[88], wie schon das Beispiel der **arm Bas I** zeigt:

Würdigerweise und rechtens (Յարժանի և իրաւի)
[*oder*: In Würde und Gerechtigkeit]
gebührt (վայել է) Dank und Anbetung Deiner Majestät:
Dich zu verherrlichen (փառաւորել) als den wahren Gott ...[89]

Noch deutlicher ist das Fehlen der Anbindung der Verben des Lobpreises an das „Dignum et iustum" in der **arm Bas II** im Vergleich zur **arm Bas I**:

arm Bas II:	**arm Bas I:**
Würdig und recht (Արժան և իրաւ)	Würdigerweise und rechtens (Յարժանի և իրաւի)
bist Du, Herr, unser Gott	
[*gepriesen?* (աւրհնեալ)]	gebührt (վայել է)

---

[84] Zur **arm Bas I** cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 140/141 (wie Anm. 1).

[85] Zur **arm Bas II** cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 212/213 (wie Anm. 1).

[86] Zur **byz Bas** cf. Parenti – Velkovska, 64 (wie Anm. 5).

[87] Cf. Budde, 144. Hier ist festzustellen, dass die **äg gr Bas** keine Huldigung Gottes *durch die Gläubigen* kennt, sondern den Text nach dem: Ἄξιον καὶ δίκαιον ... ἀληθῶς ἄξιόν ἐστιν καὶ δίκαιον. Ὁ ὢν δέσποτα κύριε ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας, noch theologisch ausgeweitet hat. Hier ist anzunehmen, dass bei der Übernahme des *antiochenischen* Formulars in Ägypten dieser Lobpreis der Gläubigen fallengelassen wurde. Zur Begründung dieser Annahme cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 386-387, 566-567, und vor allem 876-877 (wie Anm. 1); sowie *Eadem*, *Jakobus-Liturgie*, 195, 207-209 (wie Anm. 1).

[88] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 14, 419-425 (wie Anm. 1).

[89] Die eckige Klammer signalisiert meine Ergänzung des Texts.

[**Interpolation**: Bitte des Zelebranten für sich **Lobpreis**: Gepriesen (**Աւրհնեալ**) bist Du … Bitte des Zelebranten für sich]	
Der Du bist, o Herr, Gott, allmächtiger Vater,	
würdig (**արժանի**) der Anbetung!	Dank und Anbetung
Wie wahrlich recht [ist es]! (**իբր ճշմարտապէս իրաւ**)	
Und [wie gebührt es (**վայել է**)][14] der Majestät Deiner Heiligkeit:	Deiner Majestät:
Dich preisen wir (**աւրհնեմք**) … (= **εὐλογοῦμεν**) [*6 Verben*!]	***Dich zu verherrlichen*** (**փառաւորել**) (= **δοξάζειν**) [*nur 1 Verb*!] als den wahren Gott …

Von einer strukturellen Anbindung der Huldigung Gottes an das „Dignum et iustum" in der **arm Bas II** (oder **arm Bas I**) kann nicht die Rede sein. Dies erinnert an die oben beschriebene, schwach ausgeprägte bzw. fehlende Anbindung des Lobpreises an das „Dignum et iustum" in der **syr Ap-An** und in der **syr Pet III** (s. zudem **syr JakSar I** + **syr JakSar III**).

Zur **arm Bas II** ist zunächst einmal folgendes zu sagen:

(1) Hier manifestiert sich der Bruch zwischen dem Abschnitt mit dem „Dignum et iustum" und dem Lobpreis Gottes allein schon durch die singuläre grammatikalische Form: 1. Pers. Pl.: „Dich preisen wir" (**աւրհնեմք** = εὐλογοῦμεν). In keiner anderen Version der Basilius- oder Jakobus-Anaphora ist diese Form der Verben in der 1. Pers. Pl. belegt.

(2) Aber auch das in der **arm Bas II** an erster Stelle bezeugte Verb (εὐλογοῦμεν [**աւրհնեմք**]) selbst ist bemerkenswert, denn es steht einem (δοξάζειν [**փառաւորել**]) in der **arm Bas I** gegenüber.

Diese beiden Verben, εὐλογεῖν und δοξάζειν (im Gegensatz zu den anderen Verben wie αἰνεῖν und ὑμνεῖν[90]), sind hochbedeutsam; *so findet sich z.B. in den syrischen liturgischen Quellen anstelle des manchmal zu erwartenden* εὐλογεῖν *meist ein* δοξάζειν, *und in den armenischen Quellen steht einmal*

---

[90] Zu diesen Verben cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 440-451 (wie Anm. 1); *Eadem, Jakobus-Liturgie*, 190-215, dabei insbes. 193 (= methodische Vorgehensweise), 195-198, 206-207 (wie Anm 1).

δοξάζειν (so **arm Bas I**), *oder* εὐλογεῖν (so die **arm Bas II**)[91], bzw. beide Verben beim Lobpreis der Gläubigen in der Jakobus-Liturgie, dabei an erster Stelle und in der Reihenfolge von δοξάζειν und εὐλογεῖν, wie z.B. in der syrischen, armenischen und äthiopischen Textgestalt der Jakobus-Liturgie: **syr Jak I**[92], **arm Jak**[93] und **äth Jak**[94]. (NB: bei der Wiedergabe der Verben ist das jeweilige syrische, armenische und äthiopische Original zu konsultieren, nicht die früher einmal vorgeschlagenen Übersetzungen bei der **syr Jak I + äth Jak**[95]).

Bei der **arm Bas I** ist folgendes zu registrieren:

(1) In der **arm Bas I** fällt bereits die abgeänderte Formulierung des *„Dignum et iustum"* mit: „In Würde und Gerechtigkeit gebührt (*Ցարժանի և իրաւի վայել է*) ..." auf, die nirgendwo anders so bezeugt wäre.

(2) Auch das Verb *վայել է* (= πρέπει, cf. πρέπον / *decens*) in der **arm Bas I**, das ebenso bei **arm Bas II** vorauszusetzen ist, steht dem organischen Anschluß der Verben des Lobpreises an das „Dignum et iustum" im Wege, denn das πρέπει wird in der **arm Bas I** eindeutig ergänzt mit: „Dank und Anbetung", also: „In Würde und Gerechtigkeit *gebührt* (*վայել է*) *Dank und Anbetung* Deiner Majestät!"

Bei der **arm Bas I** und **arm Bas II** liegt also eine bemerkenswerte Unabhängigkeit des Lobpreises von dem vorausgehenden ἄξιον καὶ δίκαιον vor, zudem ein eigentümliches *վայել է* (= πρέπει, cf. πρέπον / *decens*). Beide Versionen, **arm Bas I** und **arm Bas II**, brechen den Text nach dem ἄξιον καὶ δίκαιον zu Beginn der Oratio ante Sanctus unvermittelt ab: Der Lobpreis steht eigenständig und ohne Anbindung an das „Vere dignum" da, was an die frühe syrische Überlieferung erinnert:

Vergegenwärtigen wir uns in diesem Kontext nochmals die Textgestalt der ost-syrischen Apostel-Anaphora des Addai und Mari (**syr Ap-An**). Am Ende des Dialogs der **syr Ap-An** findet sich ein: *„Decens* et iustum" (ܐܝܟܢ ܘܙܕܩ), zu Beginn des ante Sanctus hingegen: ... ܫܘܐ (*„Dignum* ...", *ohne*: „iustum"). Wie weiter oben bereits vermerkt wurde, hat dabei schon W. Macomber meines Erachtens völlig zu Recht angenommen, dass das ante Sanctus wahrscheinlich einst gar nicht mit dem *„Dignum"* (ܫܘܐ)

---

[91] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 431-439 (wie Anm. 1).

[92] Zur **syr Jak I** cf. Heiming, „Anaphora syriaca Iacobi I", 142/143 (wie Anm. 16); Winkler, *Jakobus-Liturgie*, 197 (wie Anm. 1).

[93] Zur **arm Jak** cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie*, 66/67, 197 (wie Anm. 1).

[94] Zur **äth Jak** cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie*, 197 mit Anm. 28 (wie Anm. 1).

[95] Zur systematischen Sammlung der Verben im jeweiligen Original und dem Vergleich miteinander cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie*, 193 (wie Anm. 1); *Eadem*, *Basilius-Anaphora*, 419, 422 mit Anm. 5, 424, 440 Anm. 48, 441 Anm. 52, 444 Anm. 60 (wie Anm. 1).

begann, sondern unmittelbar mit dem Lobpreis Gottes: „Verherrlichung sei Dir (ܫܘܒܚܐ ܠܟ) …“[96]. Diese Huldigung Gottes in der **syr Ap-An** mit der Formulierung: „Gloria tibi“ (ܫܘܒܚܐ ܠܟ) findet sich ebenso, wie oben zu sehen war, in der **syr Pet III** und in der **syr JakSar I** (+ **III**).

Damit vergleichbar ist überraschenderweise das Vokabular des Lobpreises in der älteren armenischen Version der Basilius-Anaphora (**arm Bas I**), ausgedrückt mit *einem einzigen Verb*, nämlich *փառաւորել* („verherrlichen“, d.h. δοξάζειν), im Gegensatz zu den anderen Versionen der Basilius-Anaphora, die alle mehrere Verben des Lobpreises bezeugen[97].

Die **arm Bas I** bedarf hier einer erweiterten Analyse. Hier ist nämlich in Erwägung zu ziehen, ob an dieser Stelle nicht, wie übrigens des öfteren bei der **arm Bas I**[98], so auch bei der fehlenden Anbindung des Lobpreises an das „Dignum et iustum“ wie in der frühen syrischen Überlieferung, ferner dem singulären Verb des Lobpreises, dabei *փառաւորել* (= δοξάζειν) mit der syrischen Parallele des Lobpreises: „Gloria tibi“ (ܫܘܒܚܐ ܠܟ), eine nicht wegzudiskutierende Anlehnung an den syrischen Traditionsstrang vorliegen dürfte.

Hier ist auch noch auf die nicht zu übersehenden Parallelen zwischen der **arm Bas I** und der ost-syrischen Apostel-Anaphora des Addai und Mari (**syr Ap-An**) bei der Gestaltung des gesamten Lobpreises (1) der Gläubigen und (2) der Engel zu verweisen, auf die ich in mehreren Publikationen aufmerksam gemacht habe[99].

Auch die abgeänderte Formulierung des *„Dignum et iustum“* in der **arm Bas I** mit *„In Würde und Gerechtigkeit“* (*Յարժանի և իրաւի*) bei gleichzeitigem Fehlen des *„vere“* (ἀληθῶς) wie in den anderen Versionen der **Bas** (**arm Bas II**, **byz Bas**, **äg gr Bas**; *cf. supra*) gibt zu denken, die nirgendwo anders so formuliert ist, wie bereits der oben angeführte Vergleich zwischen der **arm Bas I** und der **arm Bas II** zeigt. Handelt es sich deshalb bei der Formulierung (*„In Würde und Gerechtigkeit“*) in der **arm Bas I** um eine nachträgliche Einfügung, um sie and das „Dignum et iustum“ in den anderen Versionen der **Bas** in etwa anzugleichen?

Vor allem aber stimmt das nach dem: *„In Würde und Gerechtigkeit“* (*Յարժանի և իրաւի*) auftretende *վայել է* („es gebührt“ [= πρέπει]) nachdenklich, denn das *վայել է* in der **arm Bas I**, das auch in der **arm Bas II**

---

[96] Cf. Macomber, „The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles“, 84/86 mit Anm. 4 (ie Anm. 48).

[97] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 417-439 (wie Anm. 1).

[98] Über die Bedeutung dieser verschiedenen Verben habe ich ausführlichst in meinen Untersuchungen der Basilius- und Jakobus-Liturgie referiert: cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 419-451 (wie Anm. 1); *Eadem*, *Jakobus-Liturgie*, 190-215 (wie Anm. 1).

[99] Erstmals in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 437-438 (wie Anm. 1).

vor dem Lobpreis vorauszusetzen ist (*cf. supra*), entspricht präzise einem πρέπει, was an das πρέπον / „decens" und insbesondere an das in der ost-syrischen Überlieferung *heimische* ܝܐܐ („decens") erinnert, während es in den anderen Anaphoren, wo ein πρέπον / „decens" ebenfalls bezeugt ist, so in der **byz Bas**, und wahrscheinlich davon abhängig auch in der **gr Jak**, gefolgt von **syr Jak I**, *stets als Zusatz* in der Sequenz von: „Dignum et iustum *et decens", erscheint*, und somit im Gegensatz zu dem in der ost-syrischen Überlieferung *beheimateten* „decens", als ein sekundärer Einschub zu dem ἄξιον καὶ δίκαιον zu werten ist.

Dieses im ost-syrischen Traditionsstrang gegenüber den anderen Überlieferungen wie in einigen Versionen der **Bas** und **Jak** *primär verankerte* „decens" (ܝܐܐ) findet sich in der: **syr Ap-An**, **syr TheoMop**, **syr Nest**, aber auch in der **syr Pet III** *am Ende des Dialogs* als: *„Decens* et iustum" (ܝܐܐ ܘܙܕܩ); mit dem „decens" *beginnt zudem das ante Sanctus* der **syr TheoMop** und **syr Nest** (in der **syr Pet III** erweitert: „Domine, quam vere decens ..."), während die **syr Ap-An** nach der Rekonstruktion von W. Macomber unmittelbar mit dem Lobpreis einsetzt: „Gloria tibi" ... (ܬܫܒܘܚܬܐ ܠܟ), weiter abgestützt durch andere syrische Anaphoren und auch durch den Befund in der **arm Bas I**, wo der Lobpreis mit einem einzigen Verb, nämlich mit *փառաւորել* (= δοξάζειν) dem ost-syrischen Zeugnis nahesteht.

Sieht man sich bei den Verben der Huldigung Gottes durch *die Gläubigen* vor dem Sanctus näher um, so wäre in vielen syrischen Anaphoren eine gewisse Bevorzugung des Verbs δοξάζειν (des öfteren verbunden mit dem εὐλογεῖν) zu konstatieren, die beim Lobpreis der Gläubigen an erster Stelle genannt werden und sich somit von der Überlieferung des αἰνεῖν und ὑμνεῖν (in der **byz Bas** + **gr Jak**) an dieser Stelle abheben[100].

Wie oben bereits vermerkt wurde, kommt dem δοξάζειν (+ εὐλογεῖν) eine besondere Rolle zu:

In den syrischen Anaphoren steht beim Lobpreis der Gläubigen meist an erster Stelle und damit privilegiert ein δοξάζειν[101] (bzw. *„Gloria tibi"*), so z.B.:

---

[100] Erstmalige Untersuchung dieser Verben in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 440-451 (wie Anm. 1); und erweitert sowie überarbeitet in meiner *Jakobus-Liturgie*, 190-215, dabei insbes. 193 (= methodische Vorgehensweise), 195-198, 206-207 (wie Anm. 1).

[101] Bei der Wiedergabe der Verben ist das jeweilige Original zu konsultieren, nicht die früher einmal vorgeschlagenen Übersetzungen. Zur systematischen Sammlung der Verben im jeweiligen Original und dem Vergleich miteinander cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie*, 193 (wie Anm. 1); *Eadem*, *Basilius-Anaphora*, 419, 422 mit Anm. 5, 424, 440 Anm. 48, 441 Anm. 52, 444 Anm. 60 (wie Anm. 1).

(1) **syr Ap-An** + **syr Pet III** („*Gloria tibi*")[102]; **syr JakSar II** (*glorificare* [δοξάζειν])[103];
ebenso in der **arm Bas I** (δοξάζειν)![104]

(2) an erster Stelle: δοξάζειν — εὐλογεῖν:
syr Jak I[105], **arm Jak**[106], **äth Jak**[107], **syr JohBo**[108]
Inversion: „*benedicere — glorificare*": **syr JakEd**[109];

(3) oder: „*adorare — glorificare*:
syr 12 Ap I[110],
syr Jak II[111] + **syr Chrys**[112] (beide: nach dem sekundären „gratias agere"),
syr Pet III[113] (hier nach dem sekundären „confiteamur").

Der Grund für die Privilegierung dieser Verben („glorificare", „benedicere", „adorare") beim *Lobpreis der Gläubigen*, allen voran das „glorificare", hat mit der in das Sanctus einmündenden *Liturgie der Engel und dem Lobgesang der höchsten Engels-Ränge*, nämlich der Cherubim und Serapim, zu tun, der von den Gläubigen nachgeahmt wird, wie in mehreren Publikationen nachgewiesen wurde[114].

So überrascht es auch nicht, dass z.B. in der Jakobus-Anaphora, dabei

---

[102] Zur **syr Ap-An** cf. Macomber, „Oldest Known Text" (1966), 360 (wie Anm. 45); *Idem*, „The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles", 84 (wie Anm. 48); zur **syr Pet III** cf. Sauget, 298/299 (wie Anm. 18): „Et incipit anaphoram Petri Apostoli. Inclinatus: Gloria tibi (ܫܘܒܚܐ ܠܟ) ... ".

[103] Zur **syr JakSar II** cf. Codrington, „Anaphora syriaca Iacobi Sarugensis II", 44/45 (wie Anm 7).

[104] Zur **arm Bas I** cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 140/141, 437-439 (wie Anm. 1).

[105] Zur **syr Jak I** cf. Heiming, „Anaphora syriaca Iacobi I", 142/143 (wieAnm. 16); Winkler, *Jakobus-Liturgie*, 197 (wie Anm. 1).

[106] Zur **arm Jak** cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie*, 66/67, 197 (wie Anm. 1).

[107] Zur **äth Jak** cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie*, 197 mit Anm. 28 (wie Anm. 1).

[108] Zur **syr JohBo** cf. Codrington, „Anaphora syriaca Ioannis Bostrensis", 14/15 (wie Anm. 8).

[109] Zur **syr JakEd** cf. A. Raes, „Anaphora syriaca Iacobi Edesseni", in: Anaphorae Syriacae III/1 (Rom 1981), 45-71, hier: 54/55.

[110] Zur **syr 12 Ap I** cf. Raes, „Anaphora syriaca duodecim Apostolorum I", 214/215 (wie Anm. 4).

[111] Zur **syr Jak II** cf. Raes, „Anaphora syriaca Iacobi II", 142/143 (wie Anm. 4); Winkler, *Jakobus-Liturgie*, 197 (wie Anm. 1).

[112] Zur **syr Chrys** cf. Codrington, „Anaphora syriaca Ioannis Chrysostomi", 162/163 (wie Anm. 9).

[113] Zur **syr Pet III** cf. Sauget, 294/295 (wie Anm. 18).

[114] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 440-451 (wie Anm. 1); erweitert und überarbeitet in meiner *Jakobus-Liturgie*, 190-215 (wie Anm. 1).

in allen Versionen der **Jak**, bei der Huldigung Gottes durch die höchsten Engels-Ränge ausschließlich ein δοξάζειν vorliegt[115].

Und mit der herausragenden Bedeutung einiger Verben, die die Huldigung Gottes zum Ausdruck bringen, schließt sich der Kreis unserer Untersuchung zum „Dignum und iustum“ (ἄξιον καὶ δίκαιον / ܫܘܐ ܘܙܕܩ) mit seinen bemerkenswerten Varianten. Die wichtigsten sind ܐܝܐ ܘܙܕܩ, πρέπον bzw. πρέπει / վայել է, mit den jeweils heimischen Formeln in den ost- und west-syrischen Zeugen: ost-syr: ܐܝܐ, west-syr: ܦܐܝܐ; mit beiden ist das πρέπον („decens“) zu verbinden. Hier war jedoch festzustellen, dass das ܐܝܐ („decens“) als primär anzusehen ist und das πρέπον in der **byz Bas** (cf. **arm Bas** վայել է) davon abhängig zu sein scheint, da es sich als ein sekundärer Zusatz zum “Dignum et iustum“ erwies, wie auch das ܦܐܝܐ als ein sekundärer Zusatz in der **syr Jak I** zu erachten ist, mit dem das ebenso bereits sekundäre πρέπον der **gr Jak** mit ܦܐܝܐ übersetzt wurde.

Außerdem galt es die Anbindung der Verben des Lobpreises an das „Dignum et iustum“ in den meisten Anaphoren wie z.B. in der des Basilius zu besprechen, wobei die beiden armenischen Versionen der **Bas** eine Ausnahme bilden, indem sie eine signifikante Kongruenz mit der ost-syrischen Überlieferung zeigen und zudem eine Unabhängigkeit des Lobpreises von dem „Dignum et iustum“ erkennen lassen, wie das in den ost-syrischen Anaphoren unter Einbezug der **syr Pet III** der Fall ist.

1. Die zitierten Versionen der Jakobus-Liturgie:

arm Jak = armenische Jakobus-Liturgie (Ed. Winkler)
äth Jak = äthiopisch Jakobus-Liturgie (Ed. Euringer)
gr Jak = griechische Jakobus-Liturgie (Ed. Mercier)
syr Jak I = syrische Jakobus-Liturgie I (Ed. Heiming)
syr Jak II = syrische Jakobus-Liturgie II (Ed. Raes)

2. Die benutzten Versionen der Basilius-Liturgie:

äg Bas = ägyptischer Traditionsstrang der Basilius-Anaphora
(d.h. griech., kopt., äthiop. Überlieferung)
äg gr Bas = ägyptisch-griechische Basilius-Anaphora (Ed. Budde, Macomber)
arm Bas I = erste armenische Redaktion der Basilius-Anaphora (Ed. Winkler)
arm Bas II = zweite armenische Redaktion der Basilius-Anaphora (Ed. Winkler)
byz Bas = byzantinische Basilius-Anaphora (Ed. Parenti – Velkovska, Koster)

3. Die angeführten syrischen Anaphoren:

syr 12 Ap I-II = syrische Anaphora der 12 Apostel I-II (Ed. Raes)
syr Ap-An = ost-syrische Apostel-Anaphora des Addai und Mari (Ed. Macomber, Gelston)

---

115 Winkler, *Jakobus-Liturgie*, 190, 199-203 (wie Anm. 1).

syr Chrys = syrische Chrysostomus-Anaphora (Ed. Codrington)
syr Diosk I-II = syrische Dioskur-Anaphora I-II (Ed. de Vries)
syr Greg Naz = syrische Anaphora des Gregor von Nazianz (Ed. Hausherr)
syr JakEd = syrische Anaphora des Jakobus von Edessa (ed. Raes)
syr JakSar I-III = syrische Anaphora des Jakob von Sarug I-III (Ed. Codrington)
syr JohBo = syrische Anaphora des Johannes von Bostra (Ed. Codrington)
syr Nest = ost-syrische Anaphora des Nestorius (Ed. Naduthadam)
syr Pet III = syrische Petrus-Anaphora III (= *Šarrar*) (Ed. Sauget)
syr TheoMop = ost-syrische Anaphora des Theodor von Mopsuestia (Ed. Vadakkel)
syr Tim = syrische Anaphora des Timotheus von Alexandrien (Ed. Rücker)

Summary

The present contribution deals with the investigation of the Greek, Syriac and Armenian texts of the "Dignum et iustum", its variants and their significance. The following witnesses were analysed: the wording of the "Dignum et iustum" in the various versions of the Anaphoras of Basil and James, the East-Syrian evidence of the Anaphoras of the Apostles Addai and Mari, of Nestorius and Theodore of Mopsuestia, including the maronite *Šarrar* (= syr Pet III), in addition the formulation in several West-Syrian Anaphoras. The "Dignum et iustum" (ἄξιον καὶ δίκαιον) normally concludes the Opening Dialogue and is then repeated at the beginning of the Oratio ante Sanctus where it forms the bridge to the praise of God by the faithful, so all the versions of Basil and James. The most significant exceptions of this pattern include not only the two Armenian versions of the Basilius-Anaphora but also the East-Syrian Anaphoras and syr Pet III. These Syriac and Armenian Anaphoras deviate significantly from the other witnesses.

Analysing the "Dignum et iustum" (ἄξιον καὶ δίκαιον) we have to distinguish the genuine differences in the vocabulary from those additions which merely reflect an emphasis by repetitions or additions of the vocabulary adopted from other traditions. The following terms were investigated, the most important being:

— first and foremost the *"decens"* (πρέπον), normative for the East-Syrian tradition as: ܝܐܐ (cf. West-Syr: ܦܐܐ); arm: վայել է (πρέπει), which has to be distinguished from: ἄχιον (*"dignum"*) of the other traditions;

— *"dignum"* (ἄξιον), syr: ܫܘܐ;

— *"iustum"* (δίκαιον), syr: ܙܕܩ;

Moreover, the presence or absence of these terms, including their combinations and the significance of this evidence were closely investigated.

Finally, normaly the verb(s) of praise (respectively: "Gloria tibi" [ܫܘܒܚܐ ܠܟ]) emanate out of the "Dignum et iustum", yet there are traditions were the verb(s) of praise are not linked to the "Dignum et iustum", as is the case in both Armenian versions of the Anaphora of Basil, which seemingly have something to do with the early East-Syrian tradition.

Weitl-Str. 66
App. 4121
D-80935 München

Gabriele Winkler

Daniel Oltean

Le rituel monastique byzantin du *πρόσχημα*. Histoire d'une évolution inattendue

Les sens donnés au fil du temps au rituel de la prise du *πρόσχημα* sont très contradictoires et ils ne peuvent que surprendre le lecteur des textes monastiques byzantins. Interprété de différentes manières, le *πρόσχημα* est souvent assimilé au *σχῆμα*, l'habit porté par les moines, parfois il est pris pour le *πρῶτον σχῆμα*, l'habit des novices, ou bien il est placé dans une autre position d'infériorité par rapport au *μέγα σχῆμα*. M. Wawryk, l'auteur de la meilleure étude à ce sujet, laisse ouverte la question de l'évolution du rituel[1]. Le présent article propose une relecture des sources et donne quelques nouvelles réponses, en essayant aussi de clarifier la terminologie rencontrée dans les offices de la prise de l'habit monastique.

Les sources littéraires et canoniques

Outre les nombreuses significations données au mot *πρόσχημα* (apparence, caractère, ressemblance, fausse apparence), les auteurs ecclésiastiques utilisent parfois ce terme pour désigner l'état, l'aspect extérieur ou l'habit du moine.

Le terme se rencontre aux IV[e] et V[e] siècles dans un contexte polémique. Épiphane de Salamine et Théodoret de Cyr critiquent à plusieurs reprises les mouvements ascétiques indépendants ou hérétiques de leur époque, notamment ceux qui, sous les apparences de l'ascèse, *προσχήματι μοναζόντων*, trompent la confiance des fidèles. Il s'agit des Archontites[2], des Origénistes[3] et des Messaliens[4], qui professaient une doctrine contraire à l'enseigne-

[1] Wawryk, *Initiatio*, p. 84-93 et 185-214 (voir à la fin de cet article la liste des abréviations utilisées); Id., « The Offices of Monastic Initiation in the Euchologium Sinaiticum and their Greek Sources », *Harvard Ukrainian Studies* 10/1-2, 1986, p. 12-17.

[2] Épiphane de Salamine, *Panarion*, 40, 2, 4, éd. K. Holl, J. Dummer I-III (GCS 31, 37; N.F. 10), Berlin 1980-2013, II, p. 82[21-23]: *ἄλλοι δὲ δῆθεν προσποιητὴν νηστείαν ὑποκρίνονται ἀπατῶσί τε τοὺς ἀφελεστέρους ἀνθρώπους, προσχήματι μοναζόντων ἀποταξίαν τινὰ σεμνυνόμενοι*. Trad. F. Williams, *The* Panarion *of Epiphanius of Salamis*, I-II (Nag Hammadi and Manichaean Studies 63, 79), Leiden 2009-2013[2], I, p. 284.

[3] *Ibid.*, 63, 1, 4, II, p. 399[2-3]: *οἱ μὲν γάρ εἰσι προσχήματι μοναζόντων, αἱ δὲ σὺν αὐτοῖς οὖσαι προσχήματι μοναζουσῶν*, trad. II, p. 131.

[4] Théodoret de Cyr, *Histoire des moines*, 3, 16, éd. P. Canivet, A. Leroy-Molinghen, I-II

OCP 82 (2016) 41-66

ment de l'Église. Dans une lettre adressée au consul Nomus, Théodoret indique par la même expression les ascètes qui n'acceptent pas l'autorité des évêques[5].

Cette deuxième catégorie de moines est mentionnée aussi dans le quatrième canon du concile de Chalcédoine (451): les ascètes qui se servent du *πρόσχημα* monastique pour accomplir leurs desseins, mais qui ne respectent pas la discipline ecclésiastique, sont obligés de s'intégrer dans une communauté[6]. Le texte de la requête d'un groupe de moines chalcédoniens de la région d'Apamée, adressée en 518 à leurs évêques non-chalcédoniens Pierre d'Apamée et Sévère d'Antioche, garde cette signification[7]. Elle est reprise plus tard dans les commentaires de Jean Zonaras, Théodore Balsamon et Matthieu Blastarès aux canons du concile de Chalcédoine[8].

Avec la *Vie* de Porphyre de Gaza, le *πρόσχημα* commence à recevoir plus clairement le sens de l'habit. Au moment de son entrée dans la vie monastique, Porphyre est jugé digne du *τίμιον πρόσχημα* des moines[9], alors que de son côté, l'anachorète Procope de Rhodes considère Amantios, cubiculaire de l'impératrice Eudoxie, comme un homme pieux qui honore le *πρόσχημα τῶν ἱερέων*[10]. Dans la *Vie* d'Eusébie, le terme *πρόσχημα* indique l'apparence de l'évêque: en rencontrant Paul, higoumène d'un monastère de l'île de Cos,

---

(SC 234, 257), Paris 1977-1979, I, p. 278[7-8]: *ἀπεστρέφετο δὲ κομιδῇ καὶ τοὺς ὀνομαζομένους Εὐχίτας ἐν μοναχικῷ προσχήματι τὰ Μανιχαίων νοσοῦντας*, trad. p. 279: « Il [Marcianos] se détournait carrément aussi des gens dénommés Euchites qui, sous l'habit du moine, souffrent du mal des Manichéens. »

[5] Théodoret de Cyr, *Lettres*, 81 (coll. Sirmond), éd. et trad. Y. Azéma, I-IV (SC 49, 98, 111, 429), Paris 1955-1998, II, p. 194[10-12]: *τῷ ὄντι γὰρ μᾶλλον ἀσπάζομαι τὴν ἡσυχίαν τῶν ἐν μοναχικῷ προσχήματι τὰς Ἐκκλησίας οἰκονομεῖν βουλομένων*, trad. p. 195: « Car la vérité est que j'aime la tranquillité plus que ceux qui veulent régenter les Églises tout en étant dans l'état monastique. »

[6] *Concile de Chalcédoine, Canons*, 4, éd. E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (par la suite *ACO*), II.1.2, Berlin 1933, p. 159[11]: *τινες τῷ μοναχικῷ κεχρημένοι προσχήματι*, trad. P.P. Joannou, *Discipline générale antique (IIe-IXe s.)*, I/1, *Les canons des conciles œcuméniques (Fonti IX)*, Rome / Grottaferrata 1962, p. 72.

[7] *ACO* III, n° 36, p. 106[29-30]: *πρόσχημα καὶ ψυχὴν περιφέροντες πρέπουσαν μοναχοῖς*. Le texte utilise aussi le terme pour les prêtres, cf. p. 108[37-38]: *ἑαυτῷ δὲ μόνον ἀθέσμιως περιετίθει τὸ τῆς ἱερωσύνης πρόσχημα*.

[8] Jean Zonaras, *Commentaires aux canons du concile de Chalcédoine*, 4, *PG* 137, 400A = K. Rhallis, M. Potlis, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, I-VI, Athènes 1852-1859, II, p. 226: *τοὺς δὲ τῷ μοναχικῷ σχήματι κεχρημένοι ὡς ἐν προσχήματι*; Théodore Balsamon, *Commentaires aux canons du concile de Chalcédoine*, 4, *PG* 137, 401A = Rhallis-Potlis II, p. 228; Matthieu Blastarès, *Σύνταγμα*, M, 15, *PG* 145, 40A = Rhallis-Potlis VI, p. 381: *τῶν μέντοι μοναχῶν τοὺς εἰλικρινῶς καὶ μὴ προσχήματι τὸν μονήρη μετιόντας βίον*.

[9] *Vie de Porphyre de Gaza* (*BHG* 1570), 4[13-14], éd. et trad. H. Grégoire et M.-A. Kugener: Marc le Diacre, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Paris 1930, p. 4: *ἀξιοῦται μετ' ὀλίγας ἡμέρας τοῦ τιμίου προσχήματος*.

[10] *Ibid.*, 36[15-16], p. 31: *ἀνθρώπῳ θεοσεβεῖ καὶ τιμῶντι τὸ πρόσχημα τῶν ἱερέων*. Le texte mentionne aussi *τὸ ἅγιον σχῆμα*, l'habit reçu par trois femmes au moment de leur baptême, et *τὸ κανονικὸν*

Eusébie a non seulement l'impression, mais aussi la prémonition qu'elle se trouve en face d'un personnage ecclésiastique important, même s'il est vêtu comme un moine. Ses paroles s'accompliront et Paul deviendra peu de temps après l'évêque de la région[11].

Théodore Stoudite utilise dans une catéchèse le mot *προσχηματάριον* au sujet du frère Théososte, un homme qui avait fait une pénitence publique. Ici, *πρόσχημα* est synonyme de *σχῆμα*, alors que *πρωτόσχημα* fait référence au vêtement porté par les novices[12]. On retrouve le même sens du terme *πρόσχημα* dans la *Vie* de Théophane le Confesseur écrite par Méthode Ier de Constantinople[13].

Un *Éloge* d'Anastase le Perse de la fin du IXe ou du début du Xe siècle désigne clairement par *πρόσχημα* (et *σχῆμα*) l'habit monastique porté par le saint au moment de son martyre[14]. Le double sens d'aspect extérieur et d'habit est rencontré dans la *Vie* de Blaise d'Amorium, moine du Xe siècle à Rome, puis à Stoudios et enfin au Mont Athos[15], et chez Syméon le Nouveau Théologien qui utilise l'expression *ἔνδυμα καὶ πρόσχημα τῆς μετανοίας*, appliquée aussi bien aux moines[16] qu'aux prêtres[17]. Nicétas Stethatos mentionne aussi

---

σχῆμα, le vêtement spécifique des vierges qui habitaient dans les villes, cf. *Ibid.*, 101[1], p. 77; 102[6], p. 78.

[11] *Vie d'Eusébie* (*BHG* 633), 8, éd. Th. Nissen, « S. Eusebiae seu Xenae vita », *AB* 56, 1938, p. 110[16-17]: *ὁρῶ γὰρ ἐγὼ πρόσχημα ἔχοντας ὑμᾶς ἐπισκόπων.*

[12] Théodore Stoudite, *Grandes catéchèses* I, 27.32, dans Id., *Grandes catéchèses (Livre I). Les Épigrammes (I-XXIX)*, trad. F. de Montleau (Spiritualité orientale 79), Bégrolles-en-Mauges 2002, p. 272: « Au contraire, nous l'avons fait proschème, nous avons estimé qu'il avait un bagage suffisant pour faire son salut. » Voir le texte grec: *ἀλλὰ προσχηματάριον τοῦτον πεποιηκότες, ἐν τούτῳ ἀρκεῖσθαι τὸ τῆς σωτηρίας αὐτοῦ ἐφόδιον ἐδοκιμάσαμεν.* Je remercie Olivier Delouis, qui prépare l'édition critique des catéchèses de Théodore Stoudite, pour l'amabilité de me faire connaître le texte grec de ce sermon.

[13] *Vie de Théophane le Confesseur par Méthode de Constantinople* (*BHG* 1787z), 37, éd. B. Latyšev, « Methodii Patriarchae Constantinopolitani Vita S. Theophanis Confessoris », *Mémoires de l'Académie de Russie*, 8e série, t. 13, n° 4, Saint-Pétersbourg 1918, p. 40[9-10]: *τάχα γὰρ μονάστρια ἦν, τὸ τῆς παρθενίας κοσμοῦσα καὶ κοσμουμένη τῆς ἁγνείας προσχήματι.*

[14] *Éloge anonyme d'Anastase le Perse* (*BHG* 87), 14[21-23], éd. B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, I-II (Le monde byzantin), Paris 1992, I, p. 277: *ὡς ἂν ἀποδυθείη τὸ τοῦ μονήρους βίου ἀγγελικὸν πρόσχημα, καὶ τηνικαῦτα γυμνῷ τῷ σώματι ὑποσταίη τὰς μάστιγας, ἵνα μή, φησί, σχῆμα τὸ ἀγγελικὸν ἐνυβρίζοιτο.*

[15] *Vie de Blaise d'Amorium* (*BHG* 278), 8, éd. H. Delehaye, *AASS Nov.*, IV, p. 660D: *εὑρὸν τέ τινα μοναχὸν καὶ μόνον τῷ προσχήματι γνωριζόμενον, ἐξέδοτο ἑαυτὸν πρὸς τὸ τῆς ξενιτείας πολύπονον στάδιον.*

[16] Syméon le Nouveau Théologien, *Lettres*, 1, éd. et trad. H.J.M. Turner, *The Epistles of St. Symeon the New Theologian* (The Oxford Early Christian Texts), Oxford 2009, p. 46[243-245]: *ὅτι γὰρ ἐνδέχεται εἰς μοναχὸν ἱερωσύνην μὴ ἔχοντα ἐξαγγέλλειν ἡμᾶς, τοῦτο, ἀφ' οὗ τὸ τῆς μετανοίας ἔνδυμά τε καὶ πρόσχημα ἐκ Θεοῦ ἐδωρήθη τῇ κληρονομίᾳ αὐτοῦ καὶ μοναχοὶ ὠνομάσθησαν*, trad. p. 49: « The possibility of making our confession to a monk who has not received the order of priesthood, ever since the vesture and clothing which is the mark of repentance was given by God to his inheritance and they were called 'monks'. »

[17] *Ibid.*, p. 54[329-330]: *ἐπεὶ δὲ τὸ πρόσχημα μόνον καὶ τὸ τῆς ἱερωσύνης ἔνδυμα ἐν τοῖς ἀνθρώποις*

le *πρόσχημα τῆς μετανοίας*, considéré par J. Darrouzès « le vêtement distinctif » donné aux pénitents[18].

Ces exemples témoignent d'un certain emploi du terme *πρόσχημα* dans le milieu monastique, qui reçoit le sens de l'état ou l'habit de moine. Les textes font souvent un rapprochement entre le *πρόσχημα* et le *σχῆμα* monastique.

Le πρόσχημα *dans la Vie d'Euthyme le Jeune*

Le premier texte qui soulève des questions sur le sens du mot *πρόσχημα* est la *Vie* d'Euthyme le Jeune, écrite par son disciple Basile. Selon ce récit, vers 843, après une période d'un ou de deux ans de noviciat sur le Mont Olympe, Euthyme reçoit *τὸ πρόσχημα τῶν μοναχῶν*[19], nommé aussi *τὸ ἅγιον πρόσχημα*[20]. On lui change le nom, celui de baptême étant Nicétas. Plus tard, en cherchant une vie anachorétique plus rude, il décide de partir pour le Mont Athos, déjà connu comme un des plus importants centres monastiques de l'époque[21]. Mais avant son départ, vers 859, Euthyme demande à Théodore, un ermite du Mont Olympe, *τὴν τελείωσιν τοῦ ἁγίου σχήματος*. Basile considère le désir si tardif de son maître de recevoir ce nouvel habit comme une preuve d'humilité, car les vertus du saint lui auraient donné le droit d'accomplir le rituel bien avant. Après la catéchèse habituelle, Euthyme reçoit le *ἅγιον καὶ σωτήριον πρόσχημα* et est revêtu de la *περιβολὴ τῶν ἱερῶν ἀμφίων*[22].

ἐναπελείφθη, τῆς τοῦ Πνεύματος δωρεᾶς ἐπὶ τοὺς μοναχοὺς μετάβασης, trad. p. 55 : « But when only the clothing and vesture of the priesthood was left amongst men, the gift of the Spirit passed to monks. »

[18] Nicétas Stethatos, *Lettre à Athanase, sur les canons*, 3, dans Id., *Opuscules et lettres*, éd. J. Darrouzès (SC 81), Paris, 1961, p. 466-467.

[19] *Vie d'Euthyme le Jeune*, 8, p. $175^{16\text{-}19}$: *κείρεται ὑπ' αὐτοῦ καὶ τῇ εὐλογίᾳ. καὶ ἐπιθέσει τῶν χειρῶν εἰς τὸ τῶν μοναχῶν μεταμφιέννυται πρόσχημα καὶ τὴν Εὐθύμιος προσηγορίαν τῆς Νικήτα ἀντικομίζεται.*

[20] *Ibid.*, 14, p. $180^{3\text{-}4}$.

[21] Le Mont Athos est mentionné avec l'Olympe, le Kyminas et l'Ida dans une liste des saintes montagnes d'où provenaient les moines qui participèrent à la restauration solennelle des icônes en 843, voir Génésios, *Empereurs*, 4, 3, éd. A. Lesmüller-Werner, I. Thurn, *Josephi Genesii Regum Libri Quattuor* (Corpus fontium historiae Byzantinae 14, Series Berolinensis), Berlin 1978, p. 58. Pour la vie monastique sur le Mont Athos avant l'arrivée d'Athanase, voir D. Papachryssanthou, « Le monachisme athonite : ses origines, son organisation », dans *Actes du Prôtaton* (Archives de l'Athos 7), Paris 1975, p. 17-69.

[22] *Vie d'Euthyme le Jeune*, 14, p. $180^{3\text{-}18}$: *καὶ δὴ ἀτελὴς ὢν τοῦ τῶν μοναχῶν ἁγίου προσχήματος διὰ τὸ ἐξ ἀφάτου ταπεινώσεως τὴν τούτου δόσιν ἀναβάλλεσθαι, ἐδυσφόρει καὶ ἐποτνιᾶτο καὶ ἤσχαλλε, καὶ μάλιστα Ἰωάννου τοῦ ἱεροῦ ποιμένος αὐτῷ πρὸς κύριον ἐκδημήσαντος καὶ Νικολάου πάλιν τῆς μονῆς ἀναχωρήσαντος. ἀποροῦντι δ' αὐτῷ περὶ τούτου θεία τις ἐπίπνοια τὸν λογισμὸν ἐπιρρώσασα πείθει Θεοδώρῳ τῷ ἀσκητῇ προσελθεῖν καὶ παρ' αὐτοῦ τὴν τελείωσιν τοῦ ἁγίου σχήματος ἐπιδέξασθαι· ὁ δὲ ἦν καὶ αὐτὸς ἐν ταῖς τοῦ Ὀλύμπου ἀκρωρείαις οἷα πυρσὸς ταῖς τῶν ἀρετῶν διαυγείαις φωτίζων τοὺς προσανέχοντας. τούτῳ τοίνυν προσελθὼν καὶ τὸν σκοπὸν ἐξαγορεύσας τῆς ἐν τῷ Ἄθῳ μεταναστεύσεως, ἐπαινεθεὶς δὲ τῆς εὐβουλίας καὶ ἀποδεχθεὶς τοῦ ἐγχειρήματος, τοῦ ἁγίου καὶ σωτηρίου καταξιοῦται ὑπ' αὐτοῦ προσχήματος, καὶ τελειωθεὶς τῇ τῶν ἱερῶν ἀμφίων περιβολῇ ὁ*

L'habit est nommé aussi *τὸ ἅγιον καὶ ἀγγελικὸν σχῆμα*[23]. Huit jours après, l'ermite Théodore lui dit la prière de congé et Euthyme part au Mont Athos pour commencer une nouvelle étape de sa vie[24].

Plus tard, vers 884, Euthyme envoie un message à sa famille pour l'informer de son destin. Sa femme, sa mère et ses sœurs décident de le suivre. Elles seront toutes consacrées à Dieu, recevant le *μονηρὸν καὶ ἀγγελικὸν πρόσχημα*[25].

Le terme *πρόσχημα* garde donc le sens de l'état et l'habit de moine et est utilisé comme synonyme du *σχῆμα*. Mais on remarque aussi l'emploi du terme *ἅγιον πρόσχημα* à deux reprises dans le cas d'Euthyme. La première fois, l'habit reçu n'est pas seulement un vêtement destiné aux novices. Ce *πρόσχημα* est accompagné du changement de nom et il est difficile d'imaginer que cette pratique était appliquée à cette époque aux débutants[26]. D'autre part, la comparaison faite entre les deux *πρόσχημα* suggère l'existence d'une hiérarchie, car le dernier représente la « perfection » de l'état monastique. Pour cette raison, l'interprétation courante de ce passage donne au second *πρόσχημα* le sens de « grand » habit[27] et attribue au premier, même d'une manière indirecte, le nom de « petit » habit.

ἐν ἀρεταῖς ὑπάρχων ὁλόκληρος, τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ, εὐχῆς αὐτῷ γενομένης τῆς ἀπολύσεως, μετὰ Θεοστηρίκτου τοῦ θεομάκαρος τῆς πρὸς τὸν Ἄθω πορείας ἀπάρχεται.

23 *Ibid.*, 22, p. $186^{28\text{-}29}$.

24 Sur Euthyme le Jeune voir D. Papachryssanthou, « La Vie de saint Euthyme et la métropole de Thessalonique à la fin du IXe et au début du Xe siècle », *REB* 32, 1974, p. 225-245; Ead., « Le monachisme athonite », p. 22-31. Sur le monachisme byzantin à cette époque, voir Ead., « La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIIIe au XIe siècle », *Byz* 43, 1973, p. 158-180; A. Kazhdan, « Hermitic, Cenobitic and Secular Ideals in Byzantine Hagiography of the Ninth to Twelfth Centuries », *Greek Orthodox Theological Review* 30, n° 4, 1985, p. 473-487; R. Morris, *Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge 1995.

25 *Vie d'Euthyme le Jeune*, 16, p. $182^{16\text{-}18}$. Le *πρόσχημα* est mentionné plusieurs fois dans le texte, avec le même sens, voir *Ibid.*, 6, p. 173^{13}; 33, p. 198^{20}.

26 Au IXe siècle, le changement de nom au moment de la profession monastique est déjà une pratique répandue, voir *Vie de Macaire de Pélékètè* (*BHG* 1003), 4, éd. I. van den Gheyn, « S. Macarii monasterii Pelecetes hegumeni acta graeca », *AB* 16, 1897, p. 145^{34}-146^{2}; *Vie de Pierre d'Atroa* (*BHG* 2364), $4^{28\text{-}30}$, éd. et trad. V. Laurent, *La vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa († 837)* (SH 29), Bruxelles 1956, p. 77; *Ibid.*, $17^{22\text{-}27}$, p. 109; *Vie d'Antoine le Jeune* (*BHG* 142), 22, éd. A. Papadopoulos-Kerameus, *Συλλογὴ Παλαιστίνης καὶ Συριακῆς Ἁγιολογίας*, I-II, Saint-Pétersbourg 1907, réimp. Thessalonique 2001, I, p. 202-203; *Vie de Théodore Stoudite* A (*BHG* 1755), *PG* 99, 305^{A}. En ce qui concerne les débutants, la pratique est attestée à partir du XIIe siècle, cf. Théodore Balsamon, *Commentaires aux canons du synode prime-second*, 5, *PG* 137, 1028^{B} = Rhallis-Potlis, II, p. 665. Sur le changement du nom monastique, voir A.-M. Talbot, S. McGrath, « Monastic Onomastics », dans M. Kaplan (éd.), *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance. Nouvelles approches du monachisme byzantin (XXe Congrès international des Études byzantines, Paris 2001). Le second iconoclasme et ses suites* (Byzantina Sorbonensia 23), Paris 2006, p. 89-118.

27 Papachryssanthou, « Le monachisme athonite », p. 23.

Il s'agit donc pour Euthyme de deux vêtures avec le saint habit des moines. C'est peut-être la première fois qu'une telle procédure est mentionnée dans les sources byzantines. Est-ce que nous pouvons penser que le premier *πρόσχημα* était réservé aux cénobites et le deuxième aux ermites, comme nous avons tendance à le faire aujourd'hui ? Ou qu'il y avait des communautés dans lesquelles vivaient ensemble ces deux catégories de moines ? Et peut-être plus important encore, quand et comment cette dualité est-elle apparue ?

Deux étapes de vie monastique

Avant de répondre à ces questions, il est utile d'analyser quelques sources hagiographiques des Xe et XIe siècles qui reprennent, dans des lieux et des contextes différents, la procédure appliquée à Euthyme le Jeune.

Le premier texte qui nous intéresse est la *Vie* de Michel Maléinos. Au début du Xe siècle, quatre jours après son arrivée au Mont Kyminas, le jeune Manuel reçoit l'habit monastique, nommé *τὸ ἅγιον σχῆμα* et *τὸ μοναδικὸν σχῆμα*, ainsi que le nouveau nom de Michel. Cet intervalle si bref est justifié par la peur du saint que ses parents le forcent à revenir dans le monde. La *Vie* ne parle pas ici d'un vêtement pour les novices, mais elle souligne que Michel a « volé » directement l'habit saint pour la gloire de Dieu[28]. Après deux années passées dans la communauté, il est revêtu de *τὸ ἱερὸν σχῆμα τῶν μοναχῶν τὸ τέλειον*[29]. Il s'agit probablement de la première distinction claire entre deux habits monastiques reçus au même endroit.

Un autre exemple nous est donné par le jeune Nicétas, le futur Nikon le Métanoïte, reçu avec enthousiasme vers 940 au monastère de Chrysè Pétra, situé à la frontière entre le Pont et la Paphlagonie. La *Vie* nous raconte qu'ayant reçu un signe divin, l'higoumène ignore la procédure appliquée d'habitude aux novices : il tonsure le jeune et lui donne l'habit des moines, parce que celui-ci avait déjà vécu comme un véritable ascète[30]. Le texte ne

---

[28] *Vie de Michel Maléinos*, 7, p. 553 : *ὁ δὲ γυμνωθεὶς τῶν συνήθων καὶ τῷ θείῳ ἔρωτι τρωθεὶς τὴν καρδίαν, τὸν ἅγιον ἐξεβιάζετο γέροντα, τάχιον αὐτὸν τὸ μοναδικὸν σχῆμα περιβαλεῖν· ἐδεδίει γάρ, μή ποτε ὁ πατὴρ αὐτοῦ τὰ συμβεβηκότα πυθόμενος ἀποστερήσῃ τοῦ ποθουμένου. ἐν οἷς κεκλοφὼς εἰς δόξαν Θεοῦ τὴν τοῦ νέου Ἰακὼβ εὐλογίαν, τῇ τετάρτῃ ἡμέρᾳ τὸ ἅγιον σχῆμα περιεβάλετο, Μιχαὴλ κληθεὶς ἀντὶ Μανουήλ*, trad. p. 46-47 : « Une fois débarrassé de ses familiers et saisi par l'amour divin, il contraignit le saint vieillard à le revêtir très rapidement de l'habit monastique. Il craignait en effet que son père, apprenant ce qui s'était passé, ne le prive de ce qu'il désirait. Et ainsi donc, ayant volé pour la gloire de Dieu la bénédiction du jeune Jacob, le quatrième jour il revêtit le saint habit et il fut appelé Michel au lieu de Manuel. »

[29] *Ibid.*, 10, p. 557 : *μετὰ δὲ διετοῦς χρόνου παρέλευσιν καὶ τὸ ἱερὸν σχῆμα τῶν μοναχῶν τὸ τέλειον.*

[30] *Vie de Nikon le Métanoïte*, 5, p. 40-42 : *διὰ γοῦν τοῦτο καὶ πᾶσαν κανονικὴν δοκιμασίαν ὁ θεοφόρος περιττὴν κρίνας καὶ ἐν παρέργῳ τιθέμενος, ἐν χρῷ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ κείρας καὶ μοναχὸν σχηματίσας καὶ τὰ σύμβολα τὰ τῆς πρὸς ζωὴν φερούσης αὐτῷ περιθείς, τῇ καλλίστῃ χορείᾳ τῶν ἀδελφῶν ἐγκρίνει τὸν ἤδη κατὰ μοναχοὺς*

le précise pas, mais l'higoumène lui change aussi le nom. Vers la fin de sa vie, malade, Nikon demande et reçoit à Moros, en Péloponnèse, le grand habit, *τὸ ἀποστολικὸν καὶ μακάριον σχῆμα* [31]. Il est donc resté plusieurs années revêtu d'habit des moines selon la règle de son premier monastère, mais ce fait ne l'a pas empêché d'être reconnu comme une autorité incontestable de l'île de Crète ou de la région du Péloponnèse.

Quant à Athanase l'Athonite, le disciple de Michel Maléinos, il est habillé par son higoumène de *τὸ μακάριον σχῆμα τῶν μοναχῶν* vers 952[32]. Il ne s'agit pas d'un habit de novices, car Athanase même le nomme *τὸ ἅγιον σχῆμα* quand il devient disciple d'un ascète au Mont Athos, en cachant son identité[33]. Par contre, il est revêtu de *τὸ μέγα σχῆμα* vers 963 par l'ermite Isaïe, lorsque les premiers disciples ont commencé à venir vers lui[34]. Les *Vies* d'Athanase expliquent ce retard dans la prise du grand habit par l'humilité du fameux higoumène, comme dans le cas d'Euthyme le Jeune.

On retrouve la même procédure dans le parcours ascétique d'Euthyme l'Ibère. Devenu moine grâce à son père Jean dans un monastère du Mont Olympe, Euthyme reçoit pour une deuxième fois l'habit monastique des mains d'Athanase, après son arrivée au Mont Athos, entre 963 et 969[35].

Un autre cas est celui de Dounale ou Daniel, un riche et pieux homme originaire d'Espagne, arrivé à Rome, où le pape Agapet II (946-955) lui donne la tonsure monastique et *τὸ ἀγγελικὸν σχῆμα*[36]. Le texte grec de sa *Vie* mentionne en même temps la vêture d'un habit rude, de novice[37], mais il

---

βιοῦντα καὶ ζῆν ἑλόμενον, trad. p. 41-43: « For this reason, therefore, he judged all canonical examination superfluous, and considered it secondary. The God-bearing man clipped the hair on Niketas' head to the skin and gave him the monks's garb. He put about him the symbols of the road leading to the Life and admits him to that fairest gathering of brothers as one already living in the fashion of monks and choosing to live this way. »

[31] *Ibid.*, 32, p. 108-109: *μετακαλεσάμενος τοὺς προσοικοῦντας τῷ τόπῳ ἱερεῖς καὶ μονάζοντας, ἠξίου τυχεῖν τοῦ θείου καὶ μεγάλου σχήματος. οἳ καὶ ὅσα νόμος ἐπ' αὐτῷ τελέσαντες περιβάλλουσιν, αὐτῷ τὰ σύμβολα τῆς ζωὴν ἀγούσης, καὶ ἀποστολικόν φημι καὶ μακάριον σχῆμα*, trad : « He called together all the local priests and monks and asked of them to obtain the divine and great habit. They, having performed the proper rites for him, placed about him the symbols of the road leading to Life, I mean the apostolic and holy habit. »

[32] *Vie d'Athanase l'Athonite* A, 23, p. 13: τὸ θεῖον αὐτὸν καὶ μακάριον ἀμφιέννυσι σχῆμα, Ἀθανάσιον ἀνθ' Ἀβρααμίου, ἵν' εἴπω προφητικῶς ὀνομάσας; *Vie* B, 9, p. 135.

[33] *Ibid.* A, 40, p. 20; *Vie* B, 14, p. 140.

[34] *Ibid.* A, 79, p. 36; *Vie* B, 25, p. 151.

[35] *Actes d'Iviron*, I, éd. J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou (Archives de l'Athos 14), Paris 1985, p. 4; *Vie de Jean et Euthyme d'Iviron*, p. 101, n. 80. Sur la date de l'arrivée de Jean et Euthyme au Mont Athos, voir *Actes d'Iviron*, I, p. 20.

[36] *Vie d'Étienne le Confesseur*, 317^{52-53}: *καὶ τὰ τῆς βουλῆς αὐτῷ ἀναθεὶς τὸ ἀγγελικὸν σχῆμα ἠξίου παρ' αὐτοῦ λαβεῖν.*

[37] *Vie d'Étienne le Confesseur*, 317^{57}-319^{33}: *τῷ ἱερῷ τῶν μοναχῶν περιβαλὼν ἐνδύματι, ῥακώδη τινὰ καὶ τραχύτατα ἐκόσμησεν.*

est peu probable que le candidat ait reçu seulement cet habit, compte tenu de sa position sociale et des nombreux dons qu'il avait fait auparavant aux différents monastères. Quelques années plus tard, il reçoit à Jérusalem *τὸ μέγα σχῆμα* et un nouveau nom, Étienne, donnés par le patriarche Christodoulos (937-951)[38].

Le dernier exemple nous est fourni par la *Vie* de Lazare de Galèsion. Dans la première partie de son parcours monastique, il répète l'expérience d'Euthyme le Jeune ou Athanase l'Athonite : Lazare est revêtu de l'habit de moine ordinaire dans les premières années de sa formation, probablement à l'âge de dix-huit ans[39] ; deux ou trois ans après, entre 984 et 986, il reçoit son nouveau nom (l'ancien était Léon) et le *πρῶτον σχῆμα* dans un monastère d'Attalia[40] ; vers l'an 1000, Lazare devient moine « parfait » à Saint-Sabas et reçoit pour la deuxième fois le *σχῆμα*. Il est revêtu à ce moment du « grand et apostolique habit »[41].

Il est intéressant de voir comment Lazare applique son expérience personnelle dans l'organisation de la communauté fondée sur le Mont Galèsion, près d'Éphèse. Ici, l'entrée au monastère était liée à la tonsure initiale : Georges, un ami de l'auteur de la *Vie*, est tonsuré au moment de l'admission[42], tandis que le nouveau venu Damianos reçoit immédiatement la tonsure et l'habit monastique, peut-être à cause de sa condition sociale élevée[43]. Ce premier vêtement était le *μανδύας*, qui correspondait à l'étape du noviciat. Puis le moine devenait *ἀποστολικός*. La troisième étape était celle du *μεγαλόσχημος*. La *Vie* nous présente le cas d'un frère qui est tonsuré et prend le *μανδύας*, mais qui abandonne le monastère, pour y revenir quelques années plus tard, fier de sa nouvelle condition d'*ἀποστολικός*[44]. Un autre reçoit

---

38 *Vie d'Étienne le Confesseur*, 319[43-44] : *συνταξάμενος γὰρ τοῖς βασιλεῦσι καταλαμβάνει τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ τοῦ ποθομένου τυχὼν τὸ μέγα σχῆμα αμφιέννυται παρὰ Χριστοδούλου τοῦ ἀρχιέρεως, μετανομασθεὶς Στέφανος*. Sur Étienne le Confesseur voir F. Fita, « San Dúnala, prócer y mártir mozárabe del siglo X », *Boletín de la Real Academia de la Historia* 4, 1909, p. 433-442 ; C. Aillet, *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IXe-XIIe siècle)*, Madrid 2010, p. 226-227.

39 *Vie de Lazare de Galèsion*, 6, p. 510, trad. p. 82.

40 *Ibid.*, 9, p. 512 : *καὶ μετὰ τὸ ποιῆσαι χρόνον τινὰ ἐν τῇ μονῇ δέχεται παρὰ τοῦ τιμίου ἐκείνου γέροντος τὸ τῶν μοναχῶν πρῶτον σχῆμα, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν τοῦ Λαζάρου κλῆσιν - Λέων γὰρ πρώην ἐκαλεῖτο - προσαγορεύεται*, trad. p. 87 : « After he had spent some time in the monastery he received from that venerable old man the first habit of a monk, and similarly was given the name Lazaros, for previously he was called Leo. »

41 *Ibid.*, 17, p. 515 : *καὶ ποιῆσας αὐτὸν ἀποστολικὸν καὶ μεγαλόσχημον*, trad. p. 98. Les difficultés d'interprétation de ces textes relatifs aux habits de Lazare ont déjà été signalées par R.P.H. Greenfield, p. 87, n. 56 et p. 98-99, n. 95.

42 *Ibid.*, 96, p. 538, trad. p. 187.

43 *Ibid.*, 227, p. 577, trad. p. 322.

44 *Ibid.*, 228, p. 578, trad. p. 323.

l'habit « apostolique » avant sa mort, parce qu'il n'était jusqu'à ce moment qu'un *μανδυώτης*[45]. Le frère Nicolas, après trois abandons successifs de la vie monastique, se repent de ses fautes, confesse ses mauvaises pensées et finalement, quelque temps plus tard, est habillé comme *μεγαλόσχημος*[46].

Il s'agit donc de trois étapes dans la carrière d'un moine : *μανδυώτης*, *ἀποστολικός* et *μεγαλόσχημος*. Ces trois classes sont comparées avec les trois chœurs des martyrs, des apôtres et des anges. Par conséquent, il y avait trois modèles d'habit, qui portaient le nom de chaque étape monastique[47]. Par ailleurs, Lazare garde la conception ancienne de l'unicité de l'habit monastique[48], tout en précisant que la division a été provoquée par la faiblesse spirituelle des moines de son époque.

Un changement nécessaire

On remarque que les destins monastiques des sept saints mentionnés peuvent être rapprochés à cause d'une certaine ressemblance. Le terme *πρόσχημα*, utilisé dans la *Vie* d'Euthyme le Jeune, n'est plus rencontré, mais un habit intermédiaire entre celui des novices et le « grand » habit, similaire au premier *πρόσχημα* d'Euthyme, est toujours attesté. Ce vêtement est souvent nommé *τὸ ἅγιον, μακάριον* ou *ἀγγελικὸν σχῆμα*. Seulement dans le cas de Lazare, il est réduit d'une manière curieuse au niveau du *πρῶτον σχῆμα*, tandis que pour Dounale – Étienne la notice hagiographique reste contradictoire sur cet habit. En revanche, le deuxième *πρόσχημα* d'Euthyme est nommé dans d'autres *Vies τὸ μέγα καὶ μακάριον σχῆμα*. Quant à l'usage du terme *ἀποστολικὸν σχῆμα*, la *Vie* de Lazare hésite encore une fois : il représente le « grand » habit pour Lazare et l'habit intermédiaire pour ses disciples.

Ce sont les premiers textes qui parlent clairement de la division entre le « petit » et le « grand » habit, et la question normale qui vient à l'esprit est

---

[45] *Ibid.*, 240, p. 583, trad. p. 340-341.

[46] *Ibid.*, 242, p. 583, trad. p. 342.

[47] *Ibid.*, 130, p. 547 : *τῶν τριῶν γὰρ τούτων ταγμάτων τὴν τάξιν ἔοικέ πως ἐπέχειν ἡ τοιαύτη διαίρεσις, μαρτύρων λέγω ἀποστόλων τε καὶ ἀγγέλων, δι' ὃ καὶ ὁ τοῦ πρώτου σχήματος τὴν τάξιν προσηκόντως τετηρηκὼς τοῖς τῶν μαρτύρων συγκαταλεγῆναι ἔχει χοροῖς, ὁ δὲ τὸ δεύτερον τοῖς τῶν ἀποστόλων, ὁ δὲ τὸ τρίτον τοῖς τῶν ἀγγέλων· καὶ ἐξ αὐτῶν δὴ τῶν προσηγοριῶν εὔδηλον, ἐπεὶ ἀγγελικὸν καὶ ἀποστολικὸν σχῆμα καὶ ὑποταγῆς ἔνδυμα, ὅπερ ἐστὶ μαρτύριον, εἰώθαμεν ὀνομάζειν*, trad. p. 218 : « Such a division seems somehow to echo the <heavenly> ranking into these three classes, I mean that of the martyrs, apostles, and angels. So the person who has proved suitable for the ranks of the first habit can be reckoned with the choirs of the martyrs, the second with those of the apostles, and the third with those of the angels. Indeed, this is also clear from the everyday names of these, as we usually call them the angelic and apostolic habits and the clothing of submission, which is <another way of saying> martyrdom. »

[48] *Ibid.*, 130, p. 547: *τὸ μὲν σχῆμα, ἔφη, ἀληθῶς ἓν ὑπάρχει, κἂν τινες δύο τάξεις αὐτῷ ἀπένειμαν*, trad. p. 218 : « The habit is truly a single thing, even if some have distinguished two ranks in it. »

de connaître les motivations pratiques qui ont conduit à cette distinction. L'interprétation courante explique le phénomène par la différence entre cénobites et ermites. Les moines qui préféraient rester en solitude, soit dans leurs cellules situées à l'extérieur de la communauté, soit isolés à l'intérieur du monastère, auraient commencé à une époque incertaine à porter le « grand » habit, qui les distinguait du reste des frères. Mais dans nos textes, cette explication ne tient pas. Si elle est plus ou moins valable dans les cas d'Euthyme le Jeune et Michel Maléinos, en ce qui concerne Nikon le Métanoïte, le grand habit est une option personnelle, motivée par l'imminence de la mort. Après la réception du même habit, Dounale – Étienne ne fait que continuer son pèlerinage en Orient, confessant la foi chrétienne parmi les musulmans d'Égypte. Pour Lazare, le grand habit est lié à la prêtrise et il restera encore dix ans au service de la communauté de Saint-Sabas avant de commencer sa rude ascèse en Asie Mineure.

Mais le cas le plus évident qui s'oppose à la correspondance faite entre le grand habit et la vie anachorétique est celui d'Athanase l'Athonite. Pour lui, la réception de ce vêtement ne représente pas une conversion aux pratiques ascétiques des hésychastes locaux. Par contre, son projet de construction de la Grande Laure irrite les *kelliotes*, qui avaient déjà une longue tradition sur la montagne. Les positions des cénobites et des hésychastes sont très différentes, et il sera nécessaire que l'autorité impériale intervienne deux fois pour calmer les esprits, en 972, sous Jean Tzimiskès, et en 1045, sous Constantin Monomaque. Dans sa propre communauté, Athanase accepte la transition vers la vie semi-anachorétique, mais seulement pour les moines avancés dans l'ascèse et la contemplation[49]. Ces ascètes pouvaient rester dans leur solitude sans être impliqués dans la vie commune, mais ils devaient respecter l'obéissance envers leur higoumène[50]. En utilisant un langage diplomatique, Athanase demande à Dieu que tous les moines cénobitiques soient comme les ascètes[51]. Mais en réalité, son attitude est clairement opposée au modèle hésychaste : le *Typikon* d'Athanase acceptait seulement cinq ermites rattachés au monastère[52], contre cent vingt cénobites. À la mort d'un ermite, si aucun moine n'était jugé capable d'occu-

---

[49] *Typikon de Tzimiskès*, 10, dans *Actes du Prôtaton*, n° 7, p. 211, trad. G. Dennis, « *Typikon* of Emperor John Tzimiskes », dans J. Thomas, A. Constantinides Hero (éd.), *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders'* Typika *and Testaments*, I-V (Dumbarton Oaks Studies 35), Washinghton 2000 (par la suite *BMFD*), I, n° 12, p. 237 ; *Typikon de Lavra*, éd. P. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894, p. 116, trad. G. Dennis, « *Typikon* of Athanasios the Athonite for the Lavra Monastery », *BMFD*, I, n° 13, [40], p. 261.

[50] *Typikon de Lavra*, p. 117, trad. [41], p. 261 ; *Typikon de Tzimiskès*, 20, p. 213, trad. p. 239.

[51] *Typikon de Lavra*, p. 117, trad. [41], p. 261.

[52] *Ibid.*, p. 115, trad. [37], p. 260.

per sa place, le κελλίον restait libre[53]. Il était interdit de construire d'autres κελλία[54] et les ascètes ne pouvaient avoir qu'un seul disciple[55]. Athanase écrit de manière explicite que l'acquisition de la parfaite obéissance est supérieure à l'ascèse[56] et ceux qui persévèrent dans l'obéissance ne sont pas placés au second rang, après les solitaires, mais au contraire, ils peuvent les dépasser[57].

Il devient alors difficile de penser que le grand habit d'Athanase était un signe de la vie érémitique qu'il voulait assumer. Les cas de Nikon le Métanoïte ou de Dounale – Étienne sont semblables. Pratiquement, aucune des sept *Vies* présentées ne mentionne la voie érémitique pour motiver la réception du grand habit. Dans ces conditions, quelle est la vraie cause qui a conduit à l'apparition de la dualité « petit » habit / « grand » habit ?

Notre interprétation de ces textes est quelque peu différente. Elle part de l'observation qu'en général, le changement d'habit survient au moment d'un changement de lieu : Euthyme le Jeune, Athanase l'Athonite et Euthyme d'Iviron quittent la région du Mont Olympe pour aller au Mont Athos ; Nikon, de l'Asie Mineure, va au Péloponnèse ; Lazare et Dounale laissent derrière eux l'Asie Mineure ou Rome pour la Palestine. N'est-il pas alors plus probable que le « grand » habit exprime l'adaptation à une nouvelle tradition, distincte de celle à laquelle le moine appartenait auparavant ? Car ce qu'Euthyme le Jeune et Euthyme d'Iviron veulent, c'est à vrai dire s'intégrer à la tradition athonite ; Athanase essaie d'adoucir le conflit avec les hésychastes autochtones ; Nikon souhaite jouir avant sa mort d'un habit considéré, dans la région, comme plus saint ; Dounale et Lazare, quant à eux, sont obligés à s'adapter à la règle palestinienne. Dans ce contexte, les biographes d'Euthyme et d'Athanase qui évoquent l'humilité de leurs héros veulent simplement cacher, pour des raisons spécifiques, une pratique locale différente. Michel Maléinos reste le seul cas difficile à interpréter. Mais nous pouvons imaginer un scénario semblable à celui de Nikon : Michel adopte ce vêtement sous l'influence d'un nouveau courant monastique et de la mode du « grand » habit. Ou, compte tenu des tendances ascétiques des successeurs de Michel, ce deuxième habit est seulement une adapta-

---

[53] *Ibid.*

[54] *Ibid.*, p. 118, trad. [45], p. 262 ; *Ibid.*, p. 121, trad. [53], p. 264.

[55] *Ibid.*, p. 115, trad. [37], p. 260.

[56] *Ibid.*, p. 115, trad. [38], p. 261.

[57] *Ibid.*, 118, trad. [46], p. 262. Sur la « conversion cénobitique » d'Athanase l'Athonite voir J. Leroy, « La conversion de Saint Athanase l'Athonite à l'idéal cénobitique et l'influence studite », dans *Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963. Études et Mélanges*, I-II, Chevetogne – Venise 1963-1964, I, p. 101-120, repris dans Id., *Études sur le monachisme byzantin*, éd. O. Delouis (Spiritualité orientale 85), Bégrolles en Mauges 2007, p. 247-270.

tion littéraire de l'auteur de la *Vie* aux exigences monastiques nouvelles qui dominaient au Mont Kyminas[58].

La première conséquence de cette interprétation est que les moines du Mont Olympe et du Mont Athos portaient aux IXe et Xe siècles des habits différents, et que la pratique ascétique et la tradition vestimentaire athonites étaient considérées parfois supérieures. Ce fait peut surprendre, car à cette époque le Mont Athos est au début de son histoire, alors que le monachisme olympien connaît son âge d'or. Mais si le « grand » habit athonite est une adaptation locale du « grand » habit palestinien, comme le suggère la comparaison entre les *Vies* analysées, le Mont Olympe et le Mont Athos ne sont pas les seuls termes de notre équation. Il faut voir derrière eux les deux grandes traditions de l'époque, à savoir la constantinopolitaine et la palestinienne. Sans les exagérer, les différences entre ces traditions doivent être acceptées et étudiées d'une manière réaliste, parce qu'elles fournissent de nombreuses solutions pour les aspects douteux de l'histoire du monachisme byzantin. En ce qui concerne la période analysée, nous pouvons parler premièrement d'un modèle monastique constantinopolitain, qui pose davantage l'accent sur la vie cénobitique, mais qui accepte aussi les anachorètes rattachés au monastère ou les ascètes à l'intérieur de la communauté. Ce modèle est bien représenté par le monastère de Stoudios et souvent par le Mont Olympe. Un deuxième modèle, originaire de la Palestine, répandu aussi au Mont Olympe[59], mais surtout au Mont Latros[60] et au Mont Athos, accordait une importance plus élevée à l'anachorèse. Chacun de ces modèles avait déjà développé des procédures spécifiques en ce qui concerne la réception de l'habit monastique.

Une deuxième conséquence vise les interactions entre ces deux tradi-

---

[58] É. Malamut a déjà remarqué « l'empreinte du modèle palestinien » dans la *Vie* de Michel Maléinos, voir É. Malamut, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993, p. 38-40.

[59] Voir A. Baumstark, « Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus », *OC* 2, 1927 (3e s.), p. 22; Th. Pott, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine* (Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae », Subsidia 104), Rome 2000, p. 104-113. Le dernier auteur cite un article encore inédit de M. Arranz, qui parle « d'innombrables colonies de moines d'origine orientale et palestinienne » installées au Mont Olympe pour échapper aux invasions arabes, en contradiction avec les opinions de F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague 1933, p. 112-147 et B. Menthon, *L'Olympe de Bithynie. Ses saints, ses couvents, ses sites*, Paris 1935.

[60] Cf. *Vie de Paul le Jeune* (*BHG* 1474), 8, éd. H. Delehaye, « Vita S. Pauli Iunioris in Monte Latro », *AB* 11, 1892, p. 33; *Vie de Nicéphore de Milet* (*BHG* 1338), 14, éd. H. Delehaye, « Vita Sancti Nicephori Episcopi Milesii, saeculo X », *AB* 14, 1895, p. 145-146; *Hypotypôsis de Patmos*, 3, éd. F. Miklosich, J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, I-VI, Vienne 1860-1890, VI, n° 19, p. 60, trad. P. Karlin-Hayter, « Rule, Testament and Codicil of Christodoulos for the Monastery of St. John the Theologian on Patmos », *BMFD*, II, n° 24, p. 579.

tions. Toutes les sept *Vies* présentées donnent des exemples de moines qui font le passage d'un modèle ascétique à l'autre. Arrivés dans les centres d'influence palestinienne, les moines de tradition constantinopolitaine sont obligés de s'adapter aux nouvelles règles. Un des principaux points en discussion est l'habit qu'ils portaient, considéré comme inférieur à celui du lieu. C'est pour cette raison qu'Euthyme le Jeune manifeste, avant son départ du Mont Olympe, un si grand désir pour le vêtement athonite, que l'habit monastique de Dounale ne correspond pas à la tradition locale palestinienne et que le *σχῆμα* reçu par Lazare en Attalia est considéré à Saint-Sabas comme un *πρῶτον σχῆμα*, donc un habit pour les débutants. La terminologie utilisée reflète cette différence : l'habit palestinien est le « grand » habit par excellence ; il est précédé par la réception d'un vêtement pour les novices nommé le *πρῶτον σχῆμα* ou le *μικρὸν σχῆμα*, comme l'atteste le rituel liturgique du manuscrit *Barberini* gr. 336[61], ce dernier terme provoquant au début du IXe siècle la critique de Théodore Stoudite[62]. À la même époque, la tradition constantinopolitaine commence aussi à utiliser le terme de « grand » habit, pour éviter une position d'infériorité face à l'influence croissante de la tradition palestinienne en l'occurrence. Un élément important de notre argumentation est le rituel *τοῦ ἀποκουκουλλισμοῦ* qui accompagne le deuxième *πρόσχημα* d'Euthyme le Jeune, office de provenance palestinienne signalé à cette occasion pour la première fois en milieu constantinopolitain[63]. Il confirme la présence des moines de tradition palestinienne au

---

61 S. Parenti, E. Velkovska (éd. et trad.), *L'Eucologio Barberini gr. 336*, 244-254 (Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae », Subsidia 80), Rome 2000, p. 220-226, trad. p. 367-371. L'office de la prise d'habit monastique fait l'équivalence *πρῶτον σχῆμα* – *μικρὸν σχῆμα* et la distinction *μικρὸν σχῆμα* – *μέγα σχῆμα*. Sur l'origine palestinienne de ce rituel, voir S. Parenti, « La preghiera della cattedra nell'eucologio Barberini gr. 336 » *BBGG* 8 (2011) (3e s.), p. 163 ; Id., « Mesedi – Μεσῴδιον », dans H.J. Feulner, E. Velkovska, R.F. Taft (éd.), *Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (OCA 260), Rome 2000, p. 547. Sur la présence des différents rites palestiniens dans le *Barberini* gr. 336, voir par exemple A. Jacob, « La prière pour les troupeaux de l'Euchologe Barberini : quelques remarques sur le texte et son histoire », *OCP* 77/2, 2011, p. 483-484.

62 Théodore Stoudite, *Lettres*, 10.47-48, I, p. 33 : *οὐ δοίης ὅπερ λέγουσι μικρὸν σχῆμα, ἔπειτα μετὰ χρόνους ἕτερον ὡς μέγα · ἓν γὰρ τὸ σχῆμα, ὥσπερ καὶ τὸ βάπτισμα, καθὼς οἱ ἅγιοι πατέρες ἐχρήσαντο*, trad. M. Kaplan, « Lettre de Théodore Stoudite à l'un de ses disciples, Nicolas », dans M.-Fr. Auzépy, M. Kaplan, B. Martin-Hisard (éd.), *La chrétienté byzantine du début du VIIe siècle au milieu du XIe. Textes et documents* (Regards sur l'histoire. Histoire médiévale 115), Paris 1996, p. 189. Le texte est repris dans Théodore Stoudite, *Testament*, 134-135, éd. et trad. O. Delouis, « Le *Testament* de Théodore Stoudite : édition critique et traduction », *REB* 67, 2009, p. 103. Sur l'interaction entre les deux grandes traditions monastiques aux VIIIe-IXe siècles, voir D. Oltean, « 'Petit' et 'grand' habit. Une dispute monastique à l'époque de Théodore Stoudite », *Byzantinoslavica* 73/1-2, 2015, p. 35-56.

63 Sur le rituel de l'enlèvement du *κουκούλλιον* voir Wawryk, *Initiatio*, p. 177-184 ; G.N. Filia, *Ἡ ἔννοια τῆς "Ὀγδόη Ἡμέρα" στὴ λατρεία τῆς Ὀρθοδόξης Ἐκκλησίας*, Athènes 2001, p. 155-217. Sur l'ori-

Mont Olympe au IX[e] siècle et l'intérêt suscité par leur vie et leur habit. Enfin, on doit remarquer que la critique de Théodore Stoudite sur la pratique palestinienne du petit habit, texte inclus dans son *Testament*, n'est pas reprise dans le *Typikon de Lavra*, même si ce dernier texte contient bien dix-huit des vingt-sept dispositions du *Testament*. La raison de cette absence ne peut être que l'acceptation tacite ou le respect délicat d'Athanase envers les traditions locales d'influence palestinienne.

Un dernier aspect concerne le résultat de l'interaction entre les deux courants. Qui a gagné ? Les Constantinopolitains ou les Palestiniens ? Quelle tradition monastique a réussi à imposer son modèle d'habit ? Nous pensons que chaque modèle a gardé une bonne partie de sa spécificité, comme nous le voyons jusqu'à maintenant dans les principales traditions monastiques du monde orthodoxe. De plus, conséquence visible de cette interaction, la pratique de deux habits de moine (sans parler de l'habit des novices) est apparue et parfois généralisée ; plus tard, le premier sera nommé « petit » habit[64] et le second, « grand » habit. Tous les sept saints moines mentionnés ont en effet reçu deux fois le « saint » habit : une fois selon la règle constantinopolitaine ou romaine, et une seconde fois dans un milieu palestinien ou d'influence palestinienne. Et cette expérience sera appliquée dans les communautés qu'ils fonderont. Le modèle proposé par Lazare est suggestif : ses moines sont divisés après le noviciat en deux groupes distincts, les *ἀποστολικοί* et les *μεγαλόσχημοι*. La première catégorie

---

gine palestinienne du rituel, voir S. Parenti, « Il ciclo delle 'letture quotidiane' nell'Eucologio slavo del Sinai », *BBGG* 6, 2009 (3[e] s.), p. 313-316.

[64] La *Vie* de Luc le Jeune, écrite dans la deuxième moitié du X[e] siècle, attribue au *σχῆμα τῶν εἰσαγομένων* le nom de *μικρὸν σχῆμα*, en suivant le modèle palestinien, tandis que chez Eustathe de Thessalonique les *εἰσαγωγικοί* et les *μέσοι μανδυῶται* forment ensemble une catégorie de moines nommés les *μικρόσχημοι*, cf. *Vie de Luc le Jeune* (*BHG* 994), 10, éd. et trad. C.L. Connor, W.R. Connor, *The Life and Miracles of Saint Luke of Steiris* (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources 18), Brookline, Massachussetts 1994, p. 18-19 ; Eustathe de Thessalonique, *Sur la réforme de la vie monastique*, 195[20-21], éd. et trad. K. Metzler, *Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica* (Corpus fontium historiae Byzantinae 45, Series Berolinensis), Berlin 2006, p. 226. Comme le *πρόσχημα*, le *μικρὸν σχῆμα* a changé de sens au fil du temps : il désigne dans le milieu palestinien des VIII[e]-X[e] siècles l'habit des novices, pour devenir à Byzance, vers les XII[e]-XIII[e] siècles, un habit intermédiaire entre celui des novices et le grand habit. Malgré sa présence constante dans les textes liturgiques, la pratique du *μικρὸν σχῆμα* n'a pas été acceptée dans tous les monastères, étant critiquée par Théodore Balsamon, Nicéphore Blemmydès ou Grégoire Palamas, voir Théodore Balsamon, *Commentaires aux canons du synode de Sainte-Sophie*, 2 dans Rhallis-Potlis II, p. 710 ; *Typikon de Nicéphore Blemmydès*, 9, dans A. Heisenberg (éd.), *Nicephori Blemmydae Curriculum vitae et carmina*, Leipzig 1896, p. 96, trad. J.A. Munitiz, « *Typikon* of Nikephoros Blemmydes for the Monasteries of the Lord Christ-Who-Is at Ematha near Ephesos », *BMFD*, III, n° 36, p. 1203 ; Grégoire Palamas, *Lettre à Paul Assanis*, dans Id., Συγγράμματα, V, éd. Π.Κ. Χρηστου, Thessalonique 1992, p. 248, trad. P.J. Hatlie, « The Answer to Paul Asen of Gregory Palams: A Fourteenth Century Apology for the One, Grand and Angelis Schema », *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33/1, 1989, p. 49.

n'est pas simplement transitoire, car l'*ἀποστολικός* pouvait rester dans son état jusqu'à la fin de sa vie, comme Nicolas et le frère vêtu avant sa mort, évoqués auparavant. En revanche, certains *μεγαλόσχημοι* devenaient ermites, mais sans avoir imposé cette pratique comme une règle. Les moines étaient partagés en ces deux classes peut-être selon leurs aptitudes spirituelles et habiletés pratiques, ou selon leur condition sociale.

Cette structure monastique développée par Lazare se retrouvera dans le milieu d'influence palestinienne au couvent de Machairas, à Chypre, deux siècles plus tard : après le noviciat, les candidats devenaient *ἀποστολικοί* ou *μεγαλόσχημοι*, car l'higoumène était choisi parmi les moines de ces deux catégories[65]. Dans le milieu constantinopolitain, nous rencontrons la même hiérarchie au monastère de la Théotokos Évergétis au XIe siècle. Son *Typikon* mentionne que les personnes réputées ou de condition sociale élevée étaient plus facilement reçues et tonsurées ; les autres recevaient, après sept jours à l'hôtellerie, un habit simple, le *ῥάκος* et un bonnet monastique ; six mois plus tard, après un période d'essai au milieu de la communauté, ils étaient revêtus d'un vêtement considéré comme l'*ἀρραβών τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος*[66]. Ce vêtement intermédiaire, perçu comme les arrhes du « divin et angélique habit », est attesté plus clairement au début du XIIe siècle dans le *Typikon* de la Théotokos Kécharitôménè. Dans ce couvent, les religieuses étaient séparées en deux catégories : celles qui assumaient *τὸ τῆς ὑποταγῆς ἱμάτιον καὶ τὸν μανδύαν* après six mois de noviciat, et celles qui recevaient le grand habit après un intervalle qui pouvait être réduit aussi jusqu'à six mois[67]. Le monastère avait un caveau pour la sépulture « des sœurs du grand habit », un autre « des autres sœurs et des servantes qui sont moniales et estimées pour leurs vertus »[68]. Le *Typikon* utilise l'expression *ἅγιον καὶ ἀγγελικὸν μέγα σχῆμα* quand il évoque les parents d'Irène Doukaina Comnène, qui avaient embrassé l'état monastique avant leur mort[69], ce grand habit étant réservé en général aux moniales provenant des familles illustres, mais sans faire de ce principe une règle. Dans ce dernier cas de figure, les motivations de la division entre les moniales ne sont pas ascétiques, mais sociales. Il ne s'agit pas non plus d'une innovation, car Théodore Stoudite avait déjà appliqué ce type de stratification à l'intérieur de sa communauté.

---

[65] *Typikon* de *Machairas*, 148, éd. I.P. Tsiknopoullos, *Κυπριακά Τυπικά*, Nicosia 1969, p. 58, trad. A. Bandy, « *Rule* of Neilos, Bishop of Tamasia, for the Monastery of the Mother of God of *Machairas* in Cyprus », *BMFD*, III, n° 34, p. 1161.

[66] *Typikon de la Théotokos Évergétis*, 37, éd. P. Gautier, « Le typikon de la Théotokos Évergétis », *REB* 40, 1982, p. 78-79.

[67] *Typikon de la Théotokos Kécharitôménè*, 30, éd. P. Gautier, « Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè », *REB* 43, 1985, p. 76-77.

[68] *Ibid.*, 70, p. 116-117.

[69] *Ibid.*, 71, p. 122-125.

Revenant à l'époque d'Euthyme le Jeune et forts de cette vision globale sur l'évolution de l'habit monastique, nous pouvons identifier, pour cette période, le *πρόσχημα* avec le vêtement porté par les moines de tradition constantinopolitaine. Cette limitation est suggérée, d'une part, par la *Vie* du saint interprétée en relation avec les textes hagiographiques que nous avons mentionnés. D'autre part, nous devons observer que toutes les sources citées auparavant qui évoquent le *πρόσχημα* comme vêtement monastique sont d'origine constantinopolitaine (ou syrienne de langue grecque, dans le cas de Théodoret de Cyr), car l'auteur de la *Vie* de Porphyre s'inspire des écrits de Théodoret, tandis que l'*Éloge* d'Anastase le Perse appartient, selon B. Flusin, au milieu intellectuel de la capitale[70]. Les sources égyptiennes et palestiniennes n'utilisent pas ce mot, préférant toujours *σχῆμα*. Cette différence importante conduit encore une fois à notre conclusion : au IX[e] siècle, le *πρόσχημα* est un synonyme du *σχῆμα* monastique, mais le premier terme est rencontré seulement dans le monachisme constantinopolitain.

Les textes liturgiques

Si les textes littéraires peuvent être interprétés de cette manière, l'analyse des rituels liturgiques reste plus difficile à faire. Les différents types de synthèses réalisées dans les centres monastiques, ou simplement la compilation de textes liturgiques dans un seul manuscrit ont conduit à l'existence de nombreuses variantes pour les offices de la prise d'habit monastique.

Nikon de la Montagne Noire, « le pionnier de la liturgie comparée », selon l'expression de R. Taft[71], est le symbole même de cette synthèse, pour avoir réuni différentes règles liturgiques de son époque, principalement celles de Jérusalem et de Stoudios. Il constate que ces deux modèles ne sont pas en accord entre eux et que de surcroît, les *typika* provenant de la même source ne sont pas identiques : un *typikon* de Stoudios est différent d'un autre *typikon* du même monastère ; cette situation se retrouve dans les *typika* de Jérusalem[72]. Nikon pense que les moines doivent connaître tous les modèles[73] et il donne une solution pratique en réalisant, dans son *Typikon* pour le monastère de la Montagne Noire (entre 1055 et 1060), une

---

[70] *Vie de Porphyre de Gaza*, p. XXXIII-XXXVIII ; CIII-CIX ; Flusin, *Saint Anastase le Perse*, I, p. 264-265.

[71] R.F. Taft, « Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite », *DOP* 42, 1988, p. 179.

[72] Nikon de la Montagne Noire, *Taktikon*, Prologue, 30, éd. C. Hannick, *Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge*, I-II (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris 62), Freiburg im Breisgau 2014, I, p. 46.

[73] *Ibid.*, 1, 23, I, p. 63, trad. R. Allison, « *Regulations* of Nikon of the Black Mountain », *BMFD*, I, n° 20, p. 391 ; *Ibid.*, 1, 29, I, p. 66, trad. p. 392.

synthèse originale entre les deux grandes traditions[74]. Mais Nikon n'est pas un compilateur isolé dans le monde monastique. Avant lui, Théodore Stoudite et Athanase l'Athonite ont dû adapter des éléments liturgiques et pratiques distincts pour un meilleur fonctionnement de leurs communautés. Timothée et ses successeurs du monastère de la Théotokos Évergétis font la même chose dans leur *Typikon* liturgique, en invoquant les règles de Stoudios, de Sainte-Sophie et du Mont Olympe[75], tout en acceptant aussi des éléments propres à la liturgie de Jérusalem, comme l'*agrypnie* de chaque samedi soir. Christodoulos de Patmos impose à sa communauté la vie cénobitique selon le modèle stoudite, sur la base des écrits de Basile le Grand, mais il préfère le *typikon* liturgique de Saint-Sabas[76]. Euthyme et Georges d'Iviron traduisent à la fois le *Synaxaire* constantinopolitain et l'*Horologion* palestinien pour l'usage des moines de leur communauté[77]. Le *Typikon* du Saint-Sauveur de Messine, écrit vers 1131 en Sicile normande, est aussi composé par le rassemblement de ces deux règles monastiques, auxquelles on ajoute la règle athonite et « quelques autres » règles[78].

Au-delà de ces deux grands modèles, la tradition athonite et celle du monastère de la Théotokos Évergétis sont aussi invoquées et suivies. Ce sont deux modèles secondaires, qui font une synthèse des traditions

---

[74] Pour la composition du *Typikon* de la Montagne Noire, Nikon utilise parfois des éléments palestiniens (ch. 19, 91), d'autres fois il préfère le *Typikon* de Stoudios (ch. 18, 19, 20, 21, 91). Il souligne aussi les cas où les *Typika* coïncident (ch. 3, 8, 63, 94) et où ils diffèrent (ch. 22). Voir aussi M. Arranz, « Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine – Byzance – Russie. Essai d'aperçu historique », dans *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle. Conférences Saint-Serge. XXIIe semaine d'études liturgiques, Paris, 30 juin – 3 juillet 1975* (Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae », Subsidia 7), Rome 1976, p. 61-62.

[75] Voir les références à ces règles liturgiques dans *The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis*, I-II, éd. et trad. R.H. Jordan (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.5, 6.6), Belfast 2000-2005, 8th September, I, p. 32-33; 11th November, I, p. 186-187; 25th March, II, p. 74-77; Monday after the Sunday of All Saints, II, p. 684-685. Le *Synaxaire* dit parfois qu'il ne suit pas la règle stoudite, voir *Ibid.*, 25th December, I, p. 332-333. Sur ce *typikon* liturgique voir Taft, « Mount Athos », p. 190; Id., « The *Synaxarion* of the Evergetis in the history of Byzantine liturgy », dans M. Mullett, A. Kirby (éd.), *The Theotokos Evergetis and the Eleventh-Century Monasticism* (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.1), Belfast 1994, p. 274-293; J. Klentos, « The *Synaxarion* of Evergetis: algebra, geology and Byzantine monasticism », dans M. Mullett, A. Kirby (éd.), *Work and Worship at the Theotokos Evergetis, 1050-1200: Papers of the Fourth Belfast Byzantine International Colloquium, Portaferry, Co. Down, 14-17 September 1995* (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.2), Belfast 1997, p. 329-355.

[76] *Hypotypôsis de Patmos*, 15, p. 69, trad. p. 586; *Ibid.*, 17, p. 71, trad. p. 587.

[77] *Vie de Jean et Euthyme d'Iviron*, 25, p. 105; B. Martin-Hisard, « La Vie de Georges l'Hagiorite (1009/1010 – 29 juin 1065) », *REB* 64, 2006, 24, p. 52-54; Taft, « Mount Athos », p. 183.

[78] *Typikon du Saint-Sauveur de Messine*, 10, éd. J. Cozza-Luzi, A. Mai, « De Typico Sacro Messanensis Monasterii Archimandritalis », dans *Novae Patrum Bibliothecae* X/2, Rome 1905, p. 127-128, trad. T. Miller, « *Typikon* of Luke for the Monastery of Christ Savior (San Salvatore) in Messina », *BMFD*, II, n° 26, p. 646.

palestiniennes et constantinopolitaines, chacun à sa manière. Nikon de la Montagne Noire[79] et le *Typikon* du Saint-Sauveur de Messine mentionnent le Mont Athos comme ayant des rituels distincts. Le *Typikon* liturgique du monastère d'Otrante évoque aussi la Sainte Montagne à côté des traditions palestinienne et stoudite[80]. En ce qui concerne le monastère de la Théotokos Évergétis, il exerce une influence à travers son *Typikon* repris par plusieurs autres couvents qui ont suivi son modèle.

Dans ce tableau d'influences réciproques, il faut étudier le rituel de la profession monastique dans la même logique[81]. La diversité des textes liturgiques conservés jusqu'à nos jours montre une grande liberté de développement au sein des différentes traditions locales. Le seul élément stable est l'office du grand habit. Il est souvent rencontré sous le titre *Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος*, ou sous un nom semblable. Pourtant, les rituels qui le précèdent se présentent sous une variété de formes et de noms: *Ἀκολουθία τοῦ πρώτου σχήματος*, *Ἀκολουθία πρὸς σχῆμα μαντίου*, *Ἀκολουθία προσχήματος*, etc.

Le rituel du *πρόσχημα*, qui nous intéresse dans cette étude, est généralement rencontré dans les manuscrits du XIe au XIVe siècle. En limitant notre analyse aux manuscrits édités, on distingue trois grandes catégories de textes.

Dans la première catégorie, nous avons réuni les manuscrits *Paris gr. 392 (P^{392})*, XIIe siècle[82], *Sinaï gr. 1036 (S^{1036})*, XIIe-XIIIe siècle[83], *Sinaï gr. 994 (S^{994})*, XIVe siècle[84] et *Ottoboni gr. 160* (O^{160}), XIVe siècle[85]. Dans le P^{392}, l'*Ἀκολουθία τοῦ προσχήματος* est le seul service liturgique de profession monastique, alors que dans le S^{1036}, elle est accompagnée d'un office moins important, l'*Ἀκολουθία πρὸς σχῆμα μαντίου*. Le S^{994} associe la *Τάξις καὶ ἀκολουθία τοῦ προσχήματος* à un office du grand habit. En ce qui concerne le dernier

[79] Les règles du Mont Athos sont citées plusieurs fois par Nikon (ch. 31, 33, 59, 65, 82, 91). Le *Typikon* du Mont Saint-Auxence (ch. 73, 77) et l'ancienne tradition antiochienne, posée sous l'autorité de Syméon le Jeune (ch. 39, 86), sont aussi mentionnés.

[80] H. Omont, « Le *Typicon* de Saint-Nicolas de Casole, près d'Otrante », *Revue des études grecques* 3, 1890, p. 382.

[81] Voir une excellente synthèse sur la composition de l'Euchologe byzantin dans S. Parenti, « Towards a Regional History of the Byzantine Euchology of the Sacraments », *Ecclesia Orans* 27, 2010, p. 109-121.

[82] Voir H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements*, I-III, Paris 1888, I, p. 40; Wawryk, *Initiatio*, p. 273. Sur la place occupée par les rituels de la prise d'habit monastique dans les manuscrits étudiés par la suite, voir la liste des abréviations à la fin de cet article.

[83] Voir Dmitrievskij, *Euchologes*, p. 146-152.

[84] *Ibid.*, p. 323-326.

[85] Voir E. Feron, F. Battagnali, *Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliotecae Vaticanae*, Rome 1893, p. 91-92; Wawryk, *Initiatio*, p. 274.

manuscrit, notre rituel est placé entre l'office pour les novices, pendant lequel le candidat reçoit le *παλλίον* qui représente l'*ἀρραβὼν τοῦ μεγάλου σχήματος*, et le rituel du grand habit.

L'office du *πρόσχημα* a dans ces manuscrits une structure et un contenu semblables : deux prières du prêtre, *Εὐχαριστοῦμέν σοι Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν τῷ κατὰ πολὺ ἔλεός σου* (P1)[86] et *Κύριε, Κύριε, ἡ δύναμις τῆς σωτηρίας ἡμῶν* (P2)[87] ; les questions du prêtre et les promesses du candidat ; deux catéchèses, *Βλέπε τέκνον οἵας συνθήκας* (C1)[88] et *Ἀδελφέ μου, καταλιμπάνεις τὸν βίον σωθῆναι θέλων* (C2)[89] ; la tonsure ; une prière avant la vêture, *Ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ χορηγός* (P3)[90]; la réception des habits : le *κουκούλλιον* et le *παλλίον / περιβόλαιον*, qui représentent ensemble le *πρόσχημα τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος* ou *καταστάσεως* ; une dernière prière, *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἡ ἐλπὶς καὶ καταφυγὴ πάντων τῶν ἐλπιζόντων* (P4)[91]. Le manuscrit P^{392} place les promesses au début du rituel, ajoute encore une prière, *Ὁ Θεὸς ὁ μεγαλόδωρος* (P5)[92], et supprime la deuxième catéchèse, tandis que le S^{994} change la deuxième catéchèse avec une autre, *Ἰδοὺ ὁ Χριστὸς ἀοράτως* (C3)[93] et mentionne comme habits le *στιχάριον*, le *παλλίον* et le *μανδύας*.

Le rituel ne donne pas l'impression d'être seulement l'*ἀρραβὼν τοῦ μεγάλου σχήματος*, une préparation pour le « grand » habit, et l'existence dans le O^{160} d'un office pour les novices qui remplit un tel rôle pourrait confirmer cette hypothèse. La formule utilisée, *πρόσχημα τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος* ou *πρόσχημα τοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος* nous semble très suggestive. Elle est rencontrée dans plusieurs autres manuscrits comme *Coislin 367*, XIIIᵉ-XIVᵉ siècle, *Sevastianov gr. 472*, XIVᵉ-XVᵉ siècle, *Sinaï gr. 985*, XVIᵉ siècle. En même temps la question posée au candidat est explicite : *ποθεῖς ἀξιωθῆναι τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος καὶ καταταγῆναι εἰς τὸν χορὸν τῶν μοναζόντων;* À l'exception du S^{994}, les manuscrits contiennent un indice intéressant : après la tonsure appliquée par le prêtre, le candidat est rasé dans le diakonikon par d'autres frères, pendant que le chœur chante le Psaume 50. Mais presque tous les manuscrits liturgiques indiquent à ce moment l'intonation du Psaume 118. L'option pour le premier psaume confirme l'existence d'une tradition liturgique différente. Pour finir, le *κουκούλλιον* et le *παλλίον* pouvaient former ensemble l'habit des moines constantinopolitains. L'*Hypotypôsis* de Stoudios

---

[86] Goar, p. 378 ; Wawryk, *Initiatio*, p. 54*.
[87] Goar, p. 379 ; Wawryk, *Initiatio*, p. 46*.
[88] Goar, p. 383.
[89] Wawryk, *Initiatio*, p. 60*-64*.
[90] Goar, p. 391 ; Wawryk, *Initiatio*, p. 64*-65*.
[91] Goar, p. 385 ; Wawryk, *Initiatio*, p. 28*.
[92] Wawryk, *Initiatio*, p. 54*.
[93] Goar, p. 385.

donne une liste de vêtements formée par l'*ἱμάτιον*, c'est-à-dire la tunique, nommée aussi *ἐπανωφόριον*[94], le *κουκούλλιον* et l'*ἐπώμιον*, ce dernier en trois modèles : un petit *ἐπώμιον* pour le travail, un autre, plus long, pour les services liturgiques du dimanche et pour les grandes fêtes, et enfin, le dernier, encore plus grand, de laine[95]. Il faut considérer cet élément vestimentaire comme une variante du *παλλίον / μανδύας*[96]. Cette garde-robe constantinopolitaine est mentionnée dans plusieurs sources de l'époque : la *Lettre des trois patriarches*, datée de 836 et écrite en milieu constantinopolitain, indique le *χιτών*, le *κουκούλλιον* et l'*ἐπωμίς* comme vêtements du moine Donatos envoyés à Théodose Ier en 388, pour qu'il les porte dans une bataille contre Maxime[97], tandis que selon la *Vie* d'Euthyme de Sardes, l'habit porté par celui-ci devant l'empereur Michel II est formé d'un *ἐπωμίς*, un capuchon et une ceinture[98].

Pour toutes ces raisons, nous considérons que le rituel du *πρόσχημα* de ces manuscrits représente en réalité l'office de la profession monastique selon une ancienne tradition constantinopolitaine.

Un deuxième groupe de textes est formé par les codex *Uppsala gr. 7 (U^7)*, XIe-XIIe siècle[99], *Messine gr. 172 (M^{172})*, daté de 1148-1149[100] et *Vat. gr.*

---

94 Cf. O. Delouis, *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople. La contribution d'un monastère à l'histoire de l'Empire byzantin (v. 454-1204)*, thèse présentée pour l'obtention du grade de docteur en Histoire de l'Université Paris I – Panthéon Sorbonne, présentée à Paris le 10 décembre 2005, I, p. 255.

95 *Hypotypôsis de Stoudios* A, éd. A. Dmitrievskij, *Описаніе литургическихъ рукописей хранящихся въ библіотекахъ православнаго Востока, I: Τυπικά* (*Description des manuscrits liturgiques de l'Orient orthodoxe, I: Typika*), Kiev 1895, réimp. Hildesheim 1965, p. 237, trad. T. Miller, « *Rule* of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople », *BMFD*, I, n° 4, [37], p. 114-115 ; *Hypotypôsis de Stoudios* B, *PG* 99, 1721, trad. V. Desprez, « Saint Théodore Stoudite. Testament et Typikon », *Lettre de Ligugé* 310, 2004, p. 32-33.

96 Voir par exemple l'*Hypotypôsis de Lavra*, éd. P. Meyer, *Die Haupturkunden*, p. 140, trad. G. Dennis, « *Rule* of Athanasios the Athonite for the Lavra Monastery », *BMFD*, I, n° 11, [35], p. 228, qui reprend pour cet aspect l'*Hypotypôsis* B de Stoudios et change *ἐπώμιον* avec *μανδύας*, en maintenant les trois variantes stoudites de ce vêtement, ou la *Vie de Léontios de Jérusalem* (*BHG* 985), 9, éd. et trad. D. Tsougarakis, *The Life of Leontios, Patriarch of Jerusalem* (The Medieval Mediterranean 2), Leiden – New York – Köln 1993, p. 42 : *καὶ τὰ ἴσα τῷ παλλίῳ, φημὶ δὴ τῇ μικρᾷ ἐπωμίδι.*

97 *Lettre des trois patriarches*, 10.c, éd. et trad. J.A. Munitiz, J. Chrysostomides, E. Harvalia-Crook, Ch. Dendrinos, *The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilos and Related Texts*, Camberley 1997, p. 64-65.

98 *Vie d'Euthyme de Sardes* (*BHG* 2145), 11.212-216, éd. et trad. J. Guillard, « La Vie d'Euthyme de Sardes († 831), une œuvre du patriarche Méthode », *Travaux et mémoires* 10, 1987, p. 36.

99 Voir Ch. Graux, A. Martin, *Notices sommaires des manuscrits grecs de Suède*, Paris 1889, p. 34 ; Wawryk, *Initiatio*, p. 131-139 et 271.

100 Voir A. Mancini, *Codices graeci Monasterii Messanensis S. Salvatoris*, Messina 1907, p. 238 ; Wawryk, *Initiatio*, p. 131-139 et 270-2771.

1969 (V^{1969}), XIIe siècle[101]. Le rituel du *πρόσχημα* occupe la première place parmi les textes concernant la profession monastique[102] et contient tous les éléments d'un office classique: les questions du prêtre et les promesses du candidat; une catéchèse, *Ἰδοὺ τέκνον καταλιμπάνεις* (C4)[103]; une première prière, *Ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ φωτίσας* (P6)[104]; la tonsure, avec le changement de nom; la réception des habits, *κολόβιον*, *ζώνη*, et *καμελαύκιον*, la formule utilisée pour le dernier élément vestimentaire étant: *ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν ἐνδύεται τὴν περικεφαλαίαν τοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος*; les deux dernières prières, *Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ποιμὴν* (P7)[105] et *Κύριε, Κύριε, ἡ δύναμις τῆς σωτηρίας ἡμῶν* (P2). Nous pensons qu'il s'agit encore une fois d'un office complet de consécration monastique, selon la tradition constantinopolitaine.

Le rituel du *πρόσχημα* est suivi dans les manuscrits par trois autres offices: *Τάξις τοῦ ἱεροῦ καὶ ἁγίου παλλίου*[106], un rituel pour les novices, *Τάξις καὶ ἀκολουθία γινομ(ένη) ἐπὶ τοῦ λαμβάνοντ(ος) σχῆμ(α) μοναχοῦ*[107], le rituel du grand habit et *Εὐχὴ εἰς τὸν ἀποταξάμενον*[108], un autre rituel court pour les novices. Les deux premiers semblent attester la tradition palestinienne, tandis que le dernier peut être vu comme appartenant à la tradition constantinopolitaine. Il s'agit donc de deux offices pour les moines et de deux offices pour les novices, de provenances différentes et avec des noms spécifiques, qui sont réunis dans ces manuscrits.

En suivant notre interprétation, on peut comprendre la composition du manuscrit *Grottaferatta Γ.β.XLIII (G^{43})*, XIe siècle[109], qui contient un office du *πρόσχημα* d'origine constantinopolitaine[110] et un rituel du grand habit de provenance palestinienne[111], semblables à ceux des manuscrits antérieurs. À la fin de l'office du *πρόσχημα*, après la catéchèse C4 et les prières P7 et P2, le nouveau moine reçoit le *στιχάριον / χιτών*, le *κουκούλλιον*, la *ζώνη*, et le *παλλίον / μάντιος* qui forment ensemble le *πρόσχημα τῆς ἀγγελικῆς καταστάσεως*, comme dans les manuscrits de notre premier groupe.

Tous les textes présentés jusqu'ici reflètent donc l'interaction entre les

---

101 Voir Wawryk, *Initiatio*, p. 131-139 et 271-272.

102 U^7, f. 1-8, M^{172}, f. 1-9^v^, V^{1969}, f. 1-7^v^, p. 47*-50*.

103 Wawryk, *Initiatio*, p. 44*-45*.

104 *Ibid.*, p. 48*-49*.

105 *Ibid.*, p. 45*.

106 U^7, f. 8-21^v^, M^{172}, f. 10-19^v^, V^{1969}, f. 8, p. 50*-52*.

107 U^7, f. 21^v^-103^v^, M^{172}, f. 19^v^-91^v^, V^{1969}, f. 8-69, p. 68*-102*.

108 U^7, f. 104, M^{172}, f. 91^v^-92, V^{1969}, f. 69^rv^, p. 52*-53*.

109 Voir A. Rocchi, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae-Ferratae*, Tusculani 1883, p. 285-288; Wawryk, *Initiatio*, p. 131-139 et 270.

110 G^{43}, f. 1-9^v^, p. 43*-47*.

111 G^{43}, f. 13^v^-103^v^, p. 68*-102*.

deux traditions, palestinienne et constantinopolitaine. Les offices de la prise d'habit donnent l'impression d'avoir été rassemblés à partir de différentes sources intégrées dans un seul manuscrit. Même si le rituel constantinopolitain du *πρόσχημα* occupe parfois une position d'infériorité par rapport à l'office du grand habit palestinien, il contient tous les éléments de l'ancien rite de la profession monastique utilisé dans la capitale de l'Empire. Les textes mettent en évidence la pratique de rassembler des prières et des offices de provenances différentes, pour le même but, phénomène nommé par S. Parenti « duplication » liturgique, souvent rencontré dans les euchologes byzantins[112].

Dans une troisième catégorie, nous pouvons regrouper les manuscrits *Coislin 213 (C^{213})*, daté de 1027[113] et *Grottaferrata Γ.β.I (G^{I})*, XIe-XIIIe siècle[114], étudiés déjà plusieurs fois ensemble[115], auxquels on ajoute *Sinaï sl. 37 ($S^{37}sl$)*, Xe-XIe siècle[116], et *Athènes gr. 662 (A^{662})*, peut-être du XIIIe siècle[117], avec des rituels monastiques semblables. Dans les deux premiers manuscrits, l'*Ἀκολουθία τοῦ προσχήματος τῶν μοναχῶν*[118] est située entre la procédure de réception des novices, *Εὐχὴ ἐπὶ τοῦ μέλλοντος λαμβάνειν σχῆμα μαντίον*, pendant laquelle le candidat reçoit le *παλλίον*, l'*ἀρραβὼν τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος*[119], et le rituel du grand habit, *Τάξις γινομένη τοῦ ἁγίου καὶ μεγάλου σχήματος*[120]. Le rituel du *πρόσχημα* a dans ces manuscrits un rôle qui n'est pas trop clair : il commence par les questions du prêtre et les promesses du candidat, puis il continue avec une version réduite de la catéchèse C1

---

[112] Parenti, « Towards a Regional History », p. 112-113.

[113] Voir R. Devreesse, *Catalogue des manuscrits grecs, II : Le fond Coislin*, p. 194-195 ; J. Duncan, *Coislin 213. Euchologe de la Grande Église* (Excerpta ex Dissertatione), Rome 1983 ; J. Maj, *Coislin 213: Eucologio della Grande Chiesa* (Excerpta ex Dissertatione), Rome 1990.

[114] Pour la datation du manuscrit, voir Rocchi, *Codices Cryptenses*, p. 235-244 et Arranz, *Eucologio*, en contradiction avec Parenti, Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336*, p. 43 ; Eid., « A Thirteenth Century Manuscript of the Constantinopolitan Euchology: Grottaferrata Γ.β.I, alias of Cardinal Bessarion », *BBGG* 4, 2007 (3e s.) = *Acts of the First International Congress of the Society for Oriental Liturgies (SOL) held at Collegium Orientale, Eichstätt, Bavaria, Germany, 23-28 July 2006*, p. 186-191.

[115] Arranz, *Eucologio* ; Π.Λ. Καλαϊτζιδη, « Τρία ΧΦΦ "Πατριαρχικὰ" εὐχολόγια: Paris, Coislin 213, Grottaferrata Γ.β.I, Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος 662. Ἱστορικοκριτικὴ προσέγγιση », dans *Γηθοσυνον Σεβασμα. Ἀντίδωρον τιμῆς καὶ μνήμης εἰς τὸν μακαριστὸν καθηγητὴν τῆς Λειτουργικῆς Ἰωάννην Μ. Φουντούλην († 2007)*, I-II, éd. P.I. Skaltsis, N.A. Skrettas, Thessalonique 2013, I, p. 827-994.

[116] Voir M. Arranz, « La liturgie de l'Euchologe slave du Sinaï », dans *Christianity among the Slavs: The Heritage of Saints Cyril and Methodius. Acts of the International Congress held on the Eleventh Centenary of the Death of St. Methodius, Rome, October 8-11, 1985*, éd. E.G. Farrugia, R.F. Taft, G.K. Piovesana, Rome 1988 (OCA 231), p. 59-63.

[117] Voir Καλαϊτζιδη, *EBE 662*.

[118] C^{213}, f. 166-167, G^{I}, f. 139v-140, p. 400-402.

[119] C^{213}, f. 164v-165v, G^{I}, f. 139, p. 397-398.

[120] C^{213}, f. 171-188, G^{I}, f. 140-146v, p. 402-431.

et avec les prières P1 et P2, comme dans les rituels du premier groupe de manuscrits, mais il s'arrête subitement sans donner aucune explication sur la tonsure ou sur les habits reçus. L'impression qu'il laisse est celle d'un morceau étrange inséré dans une succession bien établie, ou d'un rituel qui a été mutilé pour s'accommoder à la logique du manuscrit. Avec cette deuxième explication, nous sommes à nouveau devant un ancien office de tradition constantinopolitaine, placé entre deux textes d'origine palestinienne et présenté dans une variante réduite.

Dans le *S^{37}sl*, notre rituel est présent sous une forme encore plus courte, il comprend seulement les prières P1 et P2[121], alors que dans le manuscrit *A^{662}*, qui contient un rituel du grand habit proche de celui trouvé dans le *C^{213}* et le *G^{1}*, l'office du *πρόσχημα* est remplacé par une *Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ σχήματος* complètement remaniée[122].

Cette transformation du rituel du *πρόσχημα* en un office intermédiaire est observée aussi dans le *Schèmatologion Dmitrievskij*, XIe-XIIe siècle[123], car notre office ne contient qu'une nouvelle prière, *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀξίους σου εἶναι νομοθετήσας* (P8)[124], la prière P1, la tonsure et la réception du *παλλίον*.

En dehors de notre classification, le manuscrit *Sinaï gr. 967 (S^{967})*, XIIIe siècle[125], dernier analysé, occupe une place distincte parmi les textes qui contiennent un office du *πρόσχημα*. Il commence par une *Τάξις καὶ ἀκολουθία τῆς πρώτης ἀποκάρσεως, ἤγουν τοῦ μανδύου*, avec la structure suivante : la prière P8 ; une autre prière, *Δέσποτα Κύριε, ὁ μόνος ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος* (P9)[126] ; les promesses du candidat ; la catéchèse C4 ; la tonsure dans le sanctuaire, suivie de l'exécution du Psaume 50 pendant la tonsure totale ; une prière au-dessus des habits, *Δέσποτα Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, εὐλόγησον τὰ περιβόλαια ταῦτα* (P10)[127] ; la vêture du *χιτών τοῦ τιμίου προσχήματος* et du *παλλίον τοῦ μοναδικοῦ σχήματος*, qui forment ensemble le *πρόσχημα τοῦ μοναδικοῦ σχήματος*. Le deuxième office est l'*Ἀκολουθία τοῦ ἀποστολικοῦ*, avec une structure similaire : la prière P7 ; les promesses ; la catéchèse C1 ; les prières P3 et P4 ; une nouvelle prière, *Δέσποτα Κύριε καρδιογνῶστα τῶν ἁπάντων* (P11)[128] ; la tonsure dans le sanctuaire ; les prières P1 et P2 ; la prière P10 pour les habits ; la réception des vêtements qui sont le *χιτών τοῦ τιμίου προσχήματος*, le *παλλίον τοῦ μονα-*

---

121 Frček, « Euchologium sinaiticum », p. 528-531 ; Wawryk, « The Offices of Monastic Initiation », p. 12-17.

122 *A^{662}*, f. 292^v^-297^v^, p. 80-86.

123 Voir Palmov, *Tonsure*, f. 82-94, app. p. 25-31.

124 Goar, p. 385.

125 Voir Dmitrievskij, *Euchologes*, p. 219-232.

126 Dmitrievskij, *Euchologes*, p. 221.

127 *Ibid.*, p. 222.

128 *Ibid.*, p. 224.

δικοῦ σχήματος et le *κουκούλλιον*, c'est-à-dire, encore une fois, *τὸ πρόσχημα τοῦ μοναδικοῦ σχήματος*; et à la fin deux dernières prières, *Ὁ πάντα νοῦν ὑπερβαίνων* (P12)[129] et *Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ παντοκράτωρ* (P13)[130]. Le manuscrit contient aussi une *Τάξις καὶ ἀκολουθία τοῦ ἁγίου καὶ μεγάλου σχήματος*.

Le S^{967} peut refléter la tradition liturgique de la communauté de Lazare de Galèsion, car les catégories de moines présentes dans ledit manuscrit sont identiques avec celles qui sont mentionnées dans la *Vie* du saint: *μανδυώτης, ἀποστολικός* et *μεγαλόσχημος*. Dans ce cas, le manuscrit et la *Vie* indiquent la même synthèse entre les deux modèles en discussion, palestinien et constantinopolitain.

Conclusion

Tous les textes analysés attestent la transformation survenue dans l'emploi et la signification du *πρόσχημα* dans les textes liturgiques et dans la pratique monastique. Au moins jusqu'à la période de Théodore Stoudite, ce terme désignait à Constantinople le rituel de l'habit monastique, ainsi qu'en témoignent les manuscrits du premier groupe. Dans une seconde étape, le rituel est copié sans explication à côté de celui du « grand » habit, de provenance palestinienne, en laissant aux moines la liberté d'utiliser l'un ou l'autre, selon leur tradition locale: c'est la situation rencontrée dans le deuxième groupe de manuscrits. Nous pensons que la période d'interaction des deux rituels correspond aux IXe et Xe siècles, comme nous induit à croire la double vêture d'Euthyme le Jeune, de Nikon le Métanoïte ou d'Athanase l'Athonite. Plus tard, la tradition liturgique palestinienne impose son rituel du « grand » habit et l'office du *πρόσχημα* est transformé petit à petit dans un rituel pour les novices (le cas du S^{967}), ou plutôt dans un rituel intermédiaire entre celui pour les novices et le rituel du grand habit (C^{213}, G^{1}). Dans le deuxième scénario, la place du rituel du *πρόσχημα* est occupée vers les XIIe-XIIIe siècles par l'office du « petit » habit, tel que nous le suggère le manuscrit A^{662}.

À l'aide de ces explications, nous pouvons mieux comprendre les fragments ambigus des *Vies* des saints, les textes normatifs monastiques et les sources liturgiques. Cette relecture nous fait entrevoir aussi le trajet d'une évolution inattendue du *πρόσχημα*: au début, à Constantinople, il désignait l'habit monastique par excellence, tandis que le rituel associé représentait le seul office de la profession monastique; ensuite, l'influence croissante de l'office palestinien du grand habit oblige à lui céder la place, puis à disparaître définitivement. Son histoire s'arrête vers le XIVe siècle. Le

---

[129] *Ibid.*, p. 225.
[130] *Ibid.*

nouveau « petit » habit, vêtement intermédiaire entre l'habit des novices et le grand habit, qui fait son apparition dans les textes liturgiques vers la même époque, n'est qu'un témoignage indirect de cette évolution du πρόσχημα constantinopolitain. Et, pourquoi pas, son héritier.

Abréviations

a) sources littéraires

Vie d'Athanase l'Athonite A (*BHG Nov. Auct.* 187) et B (*BHG Nov. Auct.* 188), éd. J. Noret, *Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae* (CCSG 9), Turnhout 1982; *Vie* A, trad. partielle (ch. 5-17) par S. Métivier et A. Papaconstantinou dans S. Métivier (éd.), *Économie et société à Byzance (VIIIe-XIIe siècle). Textes et documents* (Byzantina Sorbonensia 24), Paris 2007, p. 216-218; *Vie* B, trad. P. Dumont, « Vie de saint Athanase l'Athonite », *Irénikon* 8, 1931, p. 457-499, 667-689; 9, 1932, p. 71-95, 240-264.

Vie d'Étienne le Confesseur (*BHG* 2110), éd. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, AASS Propylaeum Novembris*, Bruxelles 1902, 317-320.

Vie d'Euthyme le Jeune (*BHG* 655), éd. L. Petit, « Vie et office de Saint Euthyme le Jeune », *ROC* 8, 1903, p. 155-205 et 503-536.

Vie de Jean et Euthyme d'Iviron, trad. B. Martin-Hisard, « La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos », *REB* 49, 1991, p. 67-142.

Vie de Lazare de Galèsion (*BHG* 979), éd. H. Delehaye, *AASS Nov.*, III, p. 508-588, trad. R.P.H. Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: an Eleventh-Century Pillar Saint* (Byzantine Saints' Lives in Translation 3), Washington 2000.

Vie de Michel Maléinos (*BHG* 1295), éd. L. Petit, « Vie et office de saint Michel Maléinos, suivis d'un traité ascétique de Basile Maléinos », *ROC* 7, 1902, p. 543-603, trad. partielle (ch. 3-11) S. Métivier, « Le lignage aristocratique », dans Métivier, *Économie*, p. 44-48.

Vie de Nikon le Métanoïte (*BHG* 1366), éd. et trad. D. Sullivan, *The Life of Saint Nikon* (AIL 14), Brookline (Massachusetts) 1987.

b) éditions des manuscrits liturgiques

Arranz, *Eucologio* = M. Arranz, *L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)*, Rome 1996.

Dmitrievskij, *Euchologes* = А. Дмитрієвского, *Описаніе литургическихъ рукописей хранящихся въ библіотекахъ православнаго Востока, II: Εὐχολόγια*, (A. Dmitrievskij (éd.), *Description des manuscrits liturgiques de l'Orient orthodoxe, II: Euchologes*), Kiev 1901, réimp. Hildesheim 1965.

Frček, « Euchologium sinaiticum » = J. Frček, « Euchologium sinaiticum », *PO* 120 (24.5), p. 605-801 et 123 (25.3), p. 487-617.

Goar = J. Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines ... juxta usum Orientalis Ecclesiae*, Venise 1730², réimp. Graz 1960.

Καλαϊτζιδη, *EBE 662* = Π.Λ. Καλαϊτζιδη, *Τὸ ὑπ' ἀριθμ. 662 χειρόγραφο – εὐχολόγιο τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Rome 2004.

Palmov, *Tonsure* = N. Palmov, *Постриженіе въ монашество. Чины постриженія въ монашество въ Греческой Церкви. Историко-археологическое изслѣдованіе* (*La tonsure monastique. Le rituel de la tonsure monastique dans l'Église grecque. Étude archéologique et historique)*, Kiev 1914.

Wawryk, *Initiatio* = M. Wawryk, *Initiatio monastica in liturgia byzantina. Officiorum schematis monastici magni et parvi necnon rasphoratus exordia et evolutio* (OCA 180), Rome 1968.

c) manuscrits liturgiques (la pagination indique la position des rituels de la profession monastique dans les manuscrits et dans les textes publiés)

A^{662}: *Athènes gr. 662* (XIIIe siècle), f. 291^v-318^v = Καλαϊτζιδη, *EBE 662*, p. 80-112.
C^{213}: *Coislin gr. 213* (1027), f. 164^v-198^v = Arranz, *Eucologio*, p. 397-431.
G^{1}: *Grottaferatta gr. Γ.β.I* (XIe-XIIIe siècle), f. 139-146^v = Arranz, *Eucologio*, p. 397-431.
G^{43}: *Grottaferatta gr. Γ.β.XLIII* (XIe siècle) = Wawryk, *Initiatio*, p. 43*-47* et 68-107*.
M^{172}: *Messine gr. 172* (1148-1149), f. 1-92 = Wawryk, *Initiatio*, p. 47*-53* et 68*-102*.
O^{160}: *Ottoboni gr. 160* (XIVe siècle), f. 1-7^v = Wawryk, *Initiatio*, p. 60*-66*.
P^{392}: *Paris gr. 392* (XIIe siècle), Bibliothèque Nationale, f. 107^v-111^v = Wawryk, *Initiatio*, p. 53*-55*.
S^{967}: *Sinaï gr. 967* (XIIIe siècle), f. 1-65 = Dmitrievskij, *Euchologes*, p. 219-232.
S^{994}: *Sinaï gr. 994* (XIVe siècle), f. 89-124 = Dmitrievskij, *Euchologes*, p. 324-326.
S^{1036}: *Sinaï gr. 1036* (XIIe-XIIIe siècle), f. 121^v-128 et 159^v-160^v = Dmitrievskij, *Euchologes*, p. 151-152.
$S^{37}sl$: *Sinaï sl. 37* (X^e-XIe siècle), f. 80^v-102 = Frček, « Euchologium sinaiticum », *PO* 123 (25.3), p. 526-586.
U^{7}: *Uppsala gr. 7* (XIe-XIIe siècle), f. 1-104 = Wawryk, *Initiatio*, p. 47*-53* et 68*-102*.
V^{1969}: *Vat. gr. 1969* (XIIe siècle), f. 1-69^v = Wawryk, *Initiatio*, p. 47*-53* et 68*-102*.

Summary

The Byzantine monastic ritual of *πρόσχημα*: History of an unexpected evolution

The article focuses on the meaning of the word *πρόσχημα* in the Byzantine monastic environment. A primary group of literary and canonical texts of the first Christian millennium, of a Constantinopolitan origin usually, gives the word a double meaning: the habit worn by monks, and the ritual whereby the monks received this habit. On the other hand, the analysis of several liturgical texts from the 11th to the 14th centuries shows that the *πρόσχημα* was often seen to be a habit of the novice or an intermediate garment between the novice's habit and the *μέγα σχῆμα*. Moreover, after the 14th century, the word would cease to be part of the monastic liturgical language.

In order to explain this transformation, the article examines several hagiographic texts of the 9th to the 11th centuries: among them, the *Life* of Euthymios the Younger, which indicates two successive garments of the saint in *πρόσχημα*, and the *Lives* of Athanasius the Athonite and of Lazarus of Mt. Galesion. All these *Lives* contain similar elements when their protagonists make the transition from the monastic environment of Constantinople to the Palestinian or Athonite one. The solution given by this analysis is simple: the interaction that took place from the 8th to the 11th centuries between the Constantinopolitan *πρόσχημα* and the Palestinian *μέγα σχῆμα* led to the transformation of the former into a secondary habit in the monastic hierarchy which would later be named *μικρὸν σχῆμα*.

EHESS, Paris /
Université 'Aristote', Thessalonique
daniel.oltean@ehess.fr

Daniel Oltean

Ugo Zanetti

Questions liturgiques dans les « Canons de Shenoute »

En 2014, nous avons rédigé deux articles qui, chacun selon un point de vue différent, essayaient de faire le point sur ce que l'on peut savoir à propos des offices liturgiques célébrés dans les monastères de Haute Égypte, descendants directs ou indirects de Pachôme, et en particulier dans les trois couvents de la congrégation de Shenoute, le « Monastère Blanc », le « Monastère Rouge » et celui des moniales — ce dernier étant situé dans le village[1]. Nous ignorions à ce moment que le Prof. Bentley Layton était sur le point de publier un recueil des prescriptions canoniques recueillies dans les « Canons de Shenoute »[2], dont l'édition critique est en cours par les soins d'un comité international dont lui-même fait partie; ce comité est animé par le Prof. Stephen Emmel, qui s'emploie depuis près de trente ans à classer et publier les œuvres de ce célèbre Père de la vie monastique de Haute Égypte, dont on dit qu'il serait né vers 345 et décédé vers 466, à l'âge de 118 ans, après avoir régi pendant environ quatre-vingts ans son monastère[3].

Ayant eu à présent l'occasion d'examiner l'ouvrage du Prof. Layton, il nous a semblé utile de rassembler les remarques que nous avons pu faire au passage en matière de liturgie[4]. Afin de pouvoir discuter librement, nous

---

[1] Cf. Ugo Zanetti, *La liturgie dans les monastères de Shenoute*, dans *BSAC* 53 (2014), p. 167-224 [abréviation: *LitShen*], et Ugo Zanetti, *Les moines cénobites de Haute Égypte et leur liturgie*, dans *Irénikon* (88, 2015, p. 348-388) [abr.: *LitCénob.*]. Un article précédent traite aussi de la question, mais de manière adaptée à un large public et en lien avec l'architecture et la décoration du « Monastère Rouge »: Ugo Zanetti and Stephen J. Davis, *Liturgy and Ritual Practice in the Shenoutean Federation*, dans Elizabeth S. Bolman, *The Red Monastery Church: Beauty and Asceticism in Upper Egypt*, p. 27-35 (sous presse). — Outre les deux abréviations mentionnées ci-dessus, nous utiliserons: Armand Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle* (= *Studia Anselmiana*, 57), Rome, 1968 [abr.: Veilleux, *Liturgie*], ainsi que celle qui figure à la note suivante.

[2] Bentley Layton, *The Canons of our Fathers.* Monastic Rules of Shenoute (= *Oxford Early Christian Studies*), Oxford University Press, 2014 [abr.: Layton, *Canons*]. — Nous remercions le Prof. B. Layton, qui a bien voulu relire notre article et nous a fait d'utiles remarques.

[3] On sait que ses œuvres, qui étaient sans aucun doute entièrement préservées dans la bibliothèque du Monastère Blanc, ont été dispersées avec cette bibliothèque et sont à présent en lambeaux; le « guide » qui permet de s'orienter dans ce dédale est dû à Stephen Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, I & II (= *CSCO*, 599 & 600, *Subsidia*, 111 & 112), Louvain, 2004.

[4] Le Prof. B.L. lui-même a synthétisé ses observations dans la première partie du livre, p. 3-88 (et, pour ce qui concerne la liturgie, aux p. 68-74); mais il est normal qu'un spécialiste

donnons en annexe notre traduction des canons que nous avons cités, en conservant les numéros que leur a attribués l'édition susdite, et par lesquels nous y faisons toujours référence; le lecteur intéressé pourra ainsi les consulter aisément.

1. *L'office chez les moines cénobites de Haute Égypte*

Pour rafraîchir la mémoire, rappelons d'abord les descriptions données dans nos articles précédents (*LitShen* et *LitCénob*), en particulier celle de la manière de prier des moines pachômiens, déjà bien décrite, il y a près d'un demi-siècle, par le P. Veilleux; voici comment nous l'avons présentée dans *LitCénob*:

> En effet, les disciples de Pachôme se rassemblaient pour la prière commune deux fois par jour, le matin et le soir; l'assemblée du matin se déroulait à l'église (elle est nommée *collecta* dans la traduction latine de Jérôme, et σύναξις, *synaxis* [= « assemblée »] en grec), alors que celle du soir se faisait par « maison »[5]. Le schéma des offices était très simple[6]: un lecteur lisait ou récitait de mémoire un passage de l'Écriture sainte, pendant que tout le monde écoutait; ensuite, tous se levaient et récitaient le *Notre Père* les bras étendus; puis chacun se prosternait jusqu'au sol et priait en silence; au signal, on se relevait et on continuait la prière en silence, jusqu'à ce qu'un nouveau signal avertisse de se rasseoir pour recommencer le cycle. Entre chaque étape de chaque cycle, on faisait le signe de croix. Les leçons proposées au cours de ces prières pouvaient être prises partout dans l'Écriture, et devaient être assez brèves, puisqu'on les récitait souvent par cœur, même si un livre était à disposition du lecteur[7].
>
> Le « tour de prière » assuré par le lecteur en fonction se composait, semble-t-il de six cycles, [...[8]]. Ensuite, on passait à un autre lecteur[9]. Les jours ordinaires,

puisse détecter des détails qui lui ont échappé. Pour notre part, nous nous limitons volontairement à l'aspect qui nous est familier, la liturgie, laissant à nos collègues le soin d'analyser les autres questions.

[5] Vu le très grand nombre de moines, Pachôme les avait répartis par « maison », en fonction du métier qu'ils pratiquaient [...].

[6] Décrit en détail par Veilleux, *Liturgie*, p. 307s; en anglais: Robert F. Taft, *The Liturgy of Hours in East and West*. Collegeville, 1986 (ou 2e éd., 1993), p. 63s. [traduction française: *La liturgie des heures en Orient et en Occident*, dans la collection *Mysteria*, n° 2, parue en 1991 chez Brepols].

[7] On sait que la *Règle de saint Benoît* (10,2) prévoit aussi que, en été, on fasse à l'office nocturne une seule leçon, tirée de l'Ancien Testament, et cela « par cœur » (*memoriter*). En hiver, on fera trois leçons tirées « tant de l'Ancien que du Nouveau Testaments, ainsi que ... (des) Pères... », et ces lectures se font alors dans le livre du chœur, placé sur le pupitre (*ibid.*, 9,5 et 8).

[8] Nous omettons ici une précision qui, nous le verrons plus loin, apparaît à présent comme erronée; le prochain paragraphe en proposera une nouvelle explication.

[9] Pour les jours ordinaires, Shenoute prévoyait que, le soir, il y ait ainsi trois lecteurs, et quatre le matin, dont chacun faisait « six prières » (ou « six tours de prière ») de la manière dite.

les moines assuraient, chacun à son tour et par ordre d'ancienneté, un tour de prière, probablement en se succédant au cours de la semaine, car il est clair que tout le monde n'intervenait pas chaque jour. Il n'y avait pas de chants, semble-t-il, et un travail manuel simple était prévu à l'église (tresser des cordes ou des nattes), comme on le voit au fait que des roseaux étaient préparés d'avance à la place de chacun. Mais il est bien difficile de dire quand avait lieu exactement ce travail manuel, du moins chez Pachôme; dans les monastères de Shenoute, en revanche, il est clair que l'on travaillait pendant les lectures.

En fait, le vrai problème dans cette description est d'identifier exactement à quoi correspond le terme que nous avons traduit ci-dessus par « tour de prière ». C'est ce que nous allons essayer de faire à présent.

2. *Les « tours de prière »*

Jusqu'à présent, c'est l'interprétation proposée par dom Veilleux qui a prévalu. Dans son livre, qui fait date pour l'étude des moines cénobitiques de Haute Égypte, il a analysé l'expression copte ⲡⲥⲟⲟⲩ ⲛⲥⲟⲡ ⲛϣⲗⲏⲗ — litt.: « les six fois de prière », ce que Jérôme a rendu en latin par *sex orationes* — et a finalement opté pour la traduction « les six sections », comprenant qu'un même moine, six fois de suite, récitait un passage de la Bible, et que chacune de ces six récitations serait suivie des six mouvements suivants: (1°) signe de croix, (2°) récitation du *Notre Père* debout et les bras étendus, (3°) nouveau signe de croix, (4°) prosternation au sol[10], (5°) nouveau signe de croix, (6°) temps de prière silencieuse, debout et les bras étendus. Mais pareille interprétation soulève une sérieuse difficulté en ce qui concerne le temps d'exécution, nous allons le voir[11]. En effet, si la durée d'un « tour de prière » n'est précisée nulle part, il y a moyen d'essayer de la calculer en partant des offices décrits par les canons.

---

[10] Cette prosternation — au moins dans la congrégation de Shenoute — ne se faisait sans doute pas étendu sur le sol, les bras en croix, comme on l'a parfois compris, mais plutôt les genoux en terre et le visage appuyé sur ceux-ci. Cela se voit d'une part au fait que cela s'appelle en copte ⲕⲗϫⲡⲁⲧ « fléchir les genoux » (cf. n° 234, 332...), et d'autre part à la ferme critique de Shenoute contre ceux qui restent dans cette position et qui, selon Shenoute, « se reposent » (n° 332) — ce qui suggère que, en tout cas chez Shenoute, cette prosternation devait être fort brève.

[11] Dans *LitShen*, p. 193-194, nous nous étions déjà posé la question de savoir comment il était possible de faire 51 « tours de prière » pendant la vigile du dimanche, et nous soupçonnions alors une erreur de transmission des chiffres à cet endroit; depuis lors, la publication du Prof. B. Layton non seulement confirme ce nombre, mais montre en outre que, pendant la période estivale, on devait exécuter 54 « tours de prière » au lieu de 51 (n° 296), ce qui tranche la question. Il faut donc bien prendre ces nombres de 51 et 54 comme authentiques, et tâcher d'en tirer des conclusions.

C'est pour les vigiles du dimanche que le calcul était le plus facile[12]. On sait en effet que, les dimanches d'hiver, le lever des moines avait lieu trois heures avant le lever du soleil, et que la vigile comprenait 51 tours de prière (n° 173); prenons comme heure moyenne du lever du soleil en hiver 6h25[13]; les moines se levaient donc vers 3h30 du matin. Si l'on évalue la durée d'un « tour de prière » à dix minutes, cela fait déjà durer la vigile 8h30 (510 minutes), donc elle finira vers 12h... et à ce moment, il faut commencer la messe, laquelle s'achèvera sans doute entre 13h et 14h[14] ! Cela n'est guère crédible, d'abord parce que le dimanche la célébration eucharistique doit avoir lieu « tôt le matin » (n° 228), et ensuite que l'heure du repas est normalement midi (ou même plus tôt en été: n° 435 et 443) — sauf les jours de jeûne, mais ce n'est jamais le cas du dimanche[15]. Pour arriver à une heure raisonnable, il faut donc limiter la moyenne d'un « tour de prière » à sept minutes maximum[16] — et même plutôt à cinq ou six, si l'on compte le temps requis pour la psalmodie et la catéchèse dominicale ! —, ce qui, multiplié par 51, donne encore une durée de 6h environ pour la vigile (357 minutes); dans ce cas, elle finirait vers 9h30 ou 10h, heure à laquelle la messe pouvait commencer. C'est acceptable, même si le canon n° 228

[12] Recherche effectuée le 19 octobre 2015 à partir des informations recueillies sur le site « ephemeride.com » pour les années 2014 et 2015 à Louxor, en l'absence des données propres à Sohāg (et en se basant sur l'heure d'hiver, qui en Égypte doit être assez proche de l'heure solaire; pour l'été 2015, l'heure légale égyptienne avance d'une heure du vendredi 24 avril au vendredi 25 septembre). Il s'agit bien sûr d'une approximation, mais elle nous paraît suffisante pour éclairer notre recherche sur les horaires du Monastère Blanc au V[e] siècle. — En ce qui concerne les équivalences de date, il va de soi que, au V[e] siècle, seul existait le calendrier julien; il pouvait être décalé d'un peu plus d'un jour par rapport à la date solaire réelle, différence qui est négligeable à nos yeux. Nous nous référons donc à l'actuel calendrier grégorien, lequel a corrigé le décalage.

[13] Ce qui fait une bonne moyenne: le 1[er] décembre, lever du soleil à 6h19 à Louxor; le 1[er] janvier, lever à 6h38; le 1[er] février, lever à 6h34; le 1[er] mars, lever à 6h14 (ensuite, l'heure du lever du soleil avance rapidement).

[14] Et avec cela nous n'avons pas encore casé ni la catéchèse, qui doit se faire « à l'aube du dimanche » (n° 344), ni la « psalmodie », car le dimanche il y a aussi des chants, comme nous le verrons au § 5 ! Dans ce qui suit, nous avons raisonné *a fortiori*, et donc n'en avons pas tenu compte; il faudrait certes le faire, mais pour cela avoir une idée plus précise de la durée des catéchèses et de la psalmodie, et diminuer d'autant le temps dévolu aux « tours de prière », du moins lors des vigiles dominicales...

[15] Les jours de jeûne, celui-ci prend fin à la neuvième heure, donc vers 3h de l'après-midi (n° 373).

[16] Ce n'est pas pour rien que les *Canons* insistent sur le fait que, lors de ces « tours de prière », l'on ne doit ni « être pusillanime » ni traîner: il importait de rester dans la bonne moyenne. — Les *Canons* ne parlent pas de la prière du matin le dimanche: si les moines se levaient à 3h30 ce jour-là, se rendaient-ils immédiatement à l'église pour la vigile, ou bien accomplissaient-ils d'abord les « quatre fois six fois » prévues tous les matins au lever avant de se rendre à la synaxe? Cela fait une différence d'une demi-heure environ, qui sera relevée ci-après (fin de l'office à 9h30 ou à 10h).

appelle cela « tôt le matin » (ϩⲧⲟⲟⲩⲉ ⲛϣⲱⲣⲡ ⲛⲧⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ): peut-être est-ce par opposition aux célébrations du soir, ou bien parce que cette eucharistie suivait immédiatement l'office du matin?

D'ailleurs, une durée de 7 minutes au maximum pour chaque « tour de prière » donne aussi des résultats raisonnables pour les offices quotidiens ordinaires, dont nous verrons les détails plus loin: la prière du matin dans les maisons durerait un peu plus d'une demi-heure (quatre « tours de prière » = ± 28 minutes), les petites heures environ 20 minutes (pour trois « tours de prière », ou un peu moins d'une demi-heure lorsqu'il y en a quatre), les grandes assemblées se prolongeant près d'une heure et demie (12 x 7 = 84 minutes); au total, les 40 ou 43 « tours de prière » de la journée totaliseraient à peu près 4h45 à 5h consacrées à l'office sur l'ensemble de la journée[17]. Les écarts entre l'horaire d'été et celui d'hiver resteraient aussi raisonnables: les quelques « tours de prière » supplémentaires en été seraient moindres que l'augmentation de la durée du jour, ce qui laisse un espace de repos bienvenu durant le jour, fort utile sous les fortes chaleurs estivales de la Haute Égypte (cf. n° 435 et 443).

Sans être aussi contraignant, le calcul de « prime » (la première petite heure: n° 169-172) fournit aussi une contre-épreuve. Elle doit en effet être célébrée « une heure après le lever du soleil » (n° 490), au moins les jours ordinaires (le dimanche, elle était peut-être omise, vu que la messe suivait la vigile). Si, en hiver, les moines se lèvent « une heure et demie à deux heures avant la lumière » (n° 169) les jours de semaine, cela leur laisse 2h30 à 3h avant de commencer prime. Pendant ce temps, ils doivent réciter l'office de nuit dans leur maison (4 « tours de prière »), puis se rendre à la synaxe où l'on fera 12 « tours de prière »; sans doute leur fallait-il aussi disposer d'un peu de temps pour les nécessités matérielles. En tout cas, les 16 « tours de prière » en question ne devaient pas durer plus de 2h30, donc 150 minutes, sinon prime n'aurait pas pu commencer à l'heure dite; leur durée moyenne ne pouvait donc en aucun cas dépasser 9 minutes, et vraisemblablement un nombre moindre.

Mais ce raisonnement soulève une grosse objection: si le « tour de prière » est aussi bref (7 ou même 8 minutes), cela signifie que chacune

[17] On pourrait nous objecter que consacrer à la prière autant d'heures par jour aurait empêché les moines d'accomplir le travail manuel que l'on attendait d'eux. Nous ne le pensons pas. D'abord, il ne faut pas oublier que les moines étaient fort nombreux et que, plus il y a de personnes disponibles pour partager le travail, moindre est la part de travail qui revient à chacun. Ensuite, il semble bien que, de nos jours, les moines trappistes (au moins dans certaines communautés que l'on nous a citées) consacrent chaque jour entre 5h30 et 6h00 à l'ensemble des exercices spirituels demandés (office, prière personnelle, *lectio divina*), ce qui ne les empêche nullement de passer pas mal d'heures à accomplir un travail manuel. Leur manière de vivre doit être assez comparable à celle des cénobites de Haute Égypte de jadis.

des sections (les « six fois ») qu'inclut obligatoirement un « tour de prière » est réduite en moyenne à... une minute et quelques secondes ! Or, chacune de ces sections doit inclure : la lecture ou récitation d'un passage biblique, si court soit-il, la récitation du *Notre Père*, une prosternation au sol (sans doute brève), et encore une prière les bras levés qui, même courte, ne pouvait logiquement pas se limiter à quelques secondes, sans compter qu'on doit encore faire un signe de croix entre chaque étape. Accomplir tout cela en un temps aussi bref ferait ressembler la prière à un (épuisant) exercice de gymnastique... surtout si, lors des vigiles dominicales, il fallait le répéter plus de trois cents fois de suite (6 x 51) ! Et ce n'est encore que la moitié du problème, si l'on se souvient que les moines de la congrégation de Shenoute travaillaient de leurs mains pendant l'office ; puisque, manifestement, il n'était pas possible de tresser des cordes ou des tapis lorsqu'on priait les bras en l'air ou prosterné sur le sol, il n'y avait guère que le moment de la « récitation de l'Écriture » qui en laissait la possibilité[18]. Mais comment le faire sérieusement si on ne disposait que de quelques secondes, puisque l'ensemble de la section ne pouvait guère dépasser 75 secondes ? Était-il d'ailleurs acceptable de réduire à ce point le temps consacré à la récitation de la Bible (de 15 à 20 secondes) ?

Devant ce problème apparemment insoluble, il ne restait qu'à chercher une autre interprétation. L'explication qui nous paraît dès lors s'imposer, c'est que les « six fois » d'un « tour de prière » seraient les six « oraisons » qui suivent chaque récitation d'un « par-cœur », c'est-à-dire d'une péricope biblique apprise de mémoire[19]. Il faut bien sûr pour cela compter chacun des six mouvements énumérés au début de ce paragraphe comme une prière distincte[20] : le signe de croix l'était à coup sûr, le *Notre Père* aussi, et il en allait de même pour la prosternation au sol et pour la prière debout, les bras levés. Pachôme et ses successeurs auraient donc considéré que chaque péricope biblique était suivie de six « oraisons » très brèves (puisque trois d'entre elles se composent uniquement d'un signe de croix), d'où le nom de ⲡⲥⲟⲟⲩ ⲛⲥⲟⲡ ⲛϣⲗⲏⲗ « les six fois de prière » ou, pour mieux le rendre en français, « les six *temps* de prière » (terme peut-être plus clair ici que « section »).

Cette interprétation présente l'avantage d'expliquer de manière raisonnable aussi bien l'exécution de la leçon scripturaire que la manière de tra-

---

[18] Est-ce à cela que le canon n° 560 s'oppose ? Nous penserions qu'il interdit plutôt un travail qui empêcherait de participer à l'activité commune, ou d'écouter la catéchèse. Mais il faudra attendre d'y voir plus clair grâce, espérons-le, à la publication intégrale des œuvres de Shenoute.

[19] Cf. Veilleux, *Liturgie*, p. 311.

[20] Pour rappel : (1°) signe de croix, (2°) récitation du *Notre Père* debout et les bras étendus, (3°) nouveau signe de croix, (4°) prosternation au sol, (5°) nouveau signe de croix, (6°) temps de prière silencieuse, debout et les bras étendus.

vailler : si un « tour de prière » durait 7 à 8 minutes environ, la récitation du passage biblique pouvait occuper de 3 à 5 minutes, les autres mouvements étant probablement faits assez rapidement. Comptons : un signe de croix prend environ 5 secondes, un *Notre Père* environ 30 secondes ; de leur côté, la durée de la prosternation et de la prière les bras levés était sans doute variable : elles pouvaient se faire en 30 ou 60 secondes, mais aussi se prolonger davantage ; cela laissait un délai raisonnable, pendant lequel le moine qui en était chargé pouvait réciter un passage de l'Écriture — un temps durant lequel il était aussi possible de s'adonner à travail manuel, vu que celui-ci était très simple et ne demandait pas d'attention particulière.

Pareille interprétation trouve une certaine confirmation, nous semble-t-il, dans les citations de la Vie de Pachôme avancées par dom Veilleux, où l'on rappelle que Palamon, le maître de Pachôme, expliquait à ce dernier « qu'il fait soixante fois de prière (ⲝ̄ ⲛⲥⲟⲡ ⲛϣⲗⲏⲗ) durant le jour et cinquante durant la nuit ». Lefort a traduit simplement — sans doute avec raison — "soixante oraisons le jour... etc" »[21]. Les « soixante oraisons » du jour et les cinquante de la nuit, qui s'ajoutent aux prières ordinaires sans s'y substituer, ne peuvent être que ce que nous appelons des « oraisons jaculatoires »[22], qui par nature sont fort brèves ; rien d'étonnant, donc, que l'on ait aussi compté comme « prière » chacun des six temps qui suivait la récitation d'un « par-cœur ».

Accessoirement, on comprend mieux la présence du chiffre « six », qui n'est pas un chiffre biblique, contrairement à trois, sept, douze ou quarante[23] ; nous nous étions en effet souvent demandé pourquoi on récitait ces péricopes bibliques par séries de six, et pas de trois ou sept...

Pour ce qui est de la durée de la récitation d'une péricope biblique, nous avons essayé de procéder à une vérification. Lors de la publication de *typika* provenant du « grand katameros » provenant du Monastère Blanc (identifié comme « Z 32 »), nous avions remarqué que « les leçons sont toujours brèves : n'est-ce pas une trace de l'époque où on devait les réciter par cœur ? »[24] Or, en calculant, on voit qu'en pratique elles peuvent toutes être

---

[21] Veilleux, *Liturgie*, p. 310, renvoyant à l'édition de la Vie de Pachôme par Mgr Lefort, p. 9, l. 17-18.

[22] Veilleux, *Liturgie*, p. 291, n. 63, rappelle avec raison que : « L'expression ["oraison jaculatoire"] n'est pas moderne. On la retrouve dans l'Antiquité, par exemple chez saint Augustin... ».

[23] Il est vrai que Veilleux, *Liturgie*, p. 311, n. 154, cite l'apophtegme Macaire 33, où l'on voit que les deux « jeunes syriens » (connus dans la tradition copte comme Maxime et Domèce, les "patrons" du monastère de Baramous à Scété) récitent « les douze psaumes par groupes de *six*, le sixième étant un psaume alléluiatique » ; mais dans ce cas, le chiffre six est simplement la moitié de douze, un nombre biblique, pensons-nous.

[24] Ugo Zanetti, *Leçons liturgiques au Monastère Blanc : Ancien Testament*, dans *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, 46 (2007), 205-230 (cf. p. 222). Nous avons choisi les leçons

lues, posément et à haute voix, en moins de quatre minutes, les plus brèves d'entre elles prenant environ une minute trente[25]. Il semble donc bien qu'un temps de trois à cinq minutes en moyenne pour la récitation des « par-cœur » était amplement suffisant.

Enfin, on se souviendra aussi que personne n'était dispensé d'intervenir lorsque c'était son « tour de prière », autrement dit de réciter (μελετᾶν) un passage scripturaire[26]. Quoiqu'une des premières obligations des jeunes moines ait été de mémoriser un grand nombre de pages de l'Écriture, il ne devait pas être simple, surtout lorsqu'on était dans les derniers, de trouver des péricopes qui n'avaient pas encore été entendues ce jour-là ! On en proclamait en effet à l'ordinaire plus de quarante, et chacun devait y participer; aux vigiles dominicales, où il y avait 51 ou 54 tours, c'était heureusement les supérieurs et les anciens qui s'en chargeaient. Mais imaginons un instant qu'il ait fallu six extraits distincts pour chaque « tour de prière », comme on le supposait jusqu'ici: c'est 240 passages différents qu'il aurait fallu trouver chaque jour, et plus de 300 lors des vigiles dominicales... C'est possible, certes, mais guère aisé !

On pourrait néanmoins nous objecter que le n° 446 prévoit que, *pendant le dernier tour de prière* (ϩⲙ ⲡϩⲁⲉ ⲛⲥⲟⲡ), celui qui doit succéder à un autre se tiendra debout à l'ambon, prêt à monter aussitôt que le précédent en sera descendu, afin qu'il n'y ait pas d'interruption; cela suggèrerait que le « dernier tour de prière » (la prière silencieuse, les bras levés) dure un certain temps. Mais peut-être, justement, ce dernier temps de prière se prolongeait-il quelque peu. En tout cas, pareille objection ne nous paraît pas pouvoir balayer le compte du temps présenté ci-dessus: si le « dernier tour de prière » de chaque lecteur devait durer cinq minutes, et que le reste était en proportion de cela, on aurait passé à la vigile dominicale non seulement la moitié de la nuit, mais presque toute la journée du dimanche !

3. *L'exécution des « tours de prière »*

Les canons présentés dans la *Sélection* mise en annexe permettent de préciser jusqu'à un certain point comment se déroulaient les offices[27]. Le

---

prises à l'Ancient Testament parce qu'on en connaît la longueur exacte; les leçons néotestamentaires qui figurent dans les *typika* publiés dans l'article suivant (Ugo Zanetti, *Leçons liturgiques au Monastère Blanc: Six Typika*, dans *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, 46, 2007, p. 231-304) ne pouvaient pas facilement servir, car les manuscrits n'en donnent que l'*incipit*.

[25] En moyenne, il semble que l'on puisse proclamer de quatre à six versets par minute quoique, bien sûr, ce genre de statistique ne soit jamais parfaitement exact.

[26] Sauf dans des circonstances spéciales, comme par exemple ceux qui étaient affaiblis par le jeûne (cf. n° 286).

[27] La plupart de ces détails figuraient déjà dans Veilleux, *Liturgie*. Nous ne les reprenons

moine qui les assure est appelé « celui qui μελετᾷ »[28], et il se tient sur « la colonne » (στῦλος)[29]; quand le tour touche à sa fin, celui qui devra lui succéder doit être prêt à prendre le relais rapidement au moment voulu (cf. n° 164, 227 et 446); un signal auditif donne l'ordre de passer à l'étape suivante (cf. n° 165, 234, 235, 421); et on exige que les mouvements se fassent tous ensemble, à l'unisson (n° 234, 235). Après la récitation de la péricope scripturaire, on se prosterne sans doute brièvement (« fléchir les genoux » : cf. n° 234-236[30]), et le signe de croix se fera debout, la tête et la nuque légèrement inclinées (n° 236); au moment de la « prière », on est aussi debout, et on tient les bras levés. Ce dernier mot est à prendre au sens le plus strict, car celui qui se permet de ne pas lever les bras en l'air, mais de les garder « près des côtes », sera puni (n° 237): c'est l'attitude de l'« orante », bien connue de l'iconographie chrétienne antique et byzantine. La ponctualité aux offices est requise (n° 209, 232, 315, 328). Vu que personne n'est dispensé de « méditer » à son tour, du moins à l'office ordinaire (aux vigiles, ce sont les « grands » qui s'en chargent), le respect de la discipline a, notamment, pour but d'éviter les resquilleurs (n° 421 *in fine*)!

Les offices se célébraient séparément, chacun dans son monastère: le « Monastère Blanc », le « petit couvent au nord » = « Monastère Rouge », et « au village » (d'Atripe), c'est-à-dire dans le couvent des femmes (pour

---

ici que pour les mettre en relation avec les canons de Shenoute récemment publiés, et aussi par souci d'être complet.

[28] On sait que le terme grec μελέτη — et le verbe correspondant, μελετᾶν, qui est passé aussi en copte — désignait une prière continuelle consistant à marmonner l'Écriture, selon une tradition venue de la Bible (cf. Josué 1,8: « Ce livre de la Loi ne s'éloignera pas de ta bouche; tu le murmureras [μελετήσεις] jour et nuit afin de veiller à agir selon tout ce qui s'y trouve écrit »; Ps 1,2: « qui murmure [μελετήσει] sa Loi jour et nuit », etc.); c'est pourquoi tout candidat à la vie monastique devait mémoriser un bon nombre de passages de l'Écriture. Lors des offices, le « lecteur » récitait une des péricopes qu'il connaissait par cœur, même s'il ne lui était sans doute pas absolument interdit de la lire. — Faute de mieux, nous appellons « lecteur » le moine chargé de faire la μελέτη à l'office; le verbe « copte » *meleta* sera traduit « méditer » (ou parfois « réciter », ce dernier convenant mieux que « lire »).

[29] Dans ce qui était la nef de l'église du Monastère Blanc, actuellement réduite à l'état d'une vaste cour avec des débris de colonnes, se trouve un siège élevé, auquel on montait par des marches, dont l'usage n'a pas été déterminé, semble-t-il; on suppose d'ordinaire que cela aurait pu être la place du supérieur. Nous nous demandons si ce ne serait pas lui qu'on désigne dans les textes par « la colonne » (στῦλος), qui est justement un endroit élevé, puisqu'on en descend et on y monte (n° 446). Il est vrai que, si celui qui « médite » (*meleta*) s'y trouvait, il n'avait guère la possibilité de se prosterner au moment voulu; mais cela valait pour quiconque se serait trouvé là, supérieur ou autre. Peut-être, justement, celui qui « méditait » ne se prosternait-il pas, de manière à ne pas perdre sa concentration, à moins que, justement, il ne descendît de là pendant que les autres se prosternaient, pour laisser monter le suivant?

[30] On ne restait sans doute pas longtemps en position prosternée, vu que Shenoute estimait qu'elle invitait au repos, comme le canon n° 332 le dit sans ménagement; néanmoins, elle semble avoir été admise lors de la prière personnelle en cellule (n° 236).

celles-ci, cf. n° 211). Il en allait de même pour les messes, puisqu'on veille à ce que le couvent des femmes reçoive le vin nécessaire pour l'eucharistie (n° 367), et que des célébrants sont prévus pour elles (n° 221 et 253[31]). Il semble toutefois qu'il y ait eu des célébrations communes pour les défunts (cf. n° 355) ; on y reviendra.

Les deux grandes assemblées du matin et du soir, ainsi que les vigiles des dimanches, ont lieu à l'église ou dans un autre lieu commun[32] ; la messe, ou « oblation », elle, ne pouvait être célébrée que dans une église, et il est donc clair qu'il y avait une église dans chacun des trois monastères de la congrégation; tous les autres offices se font dans les maisons (ou, le cas échéant, sur le lieu du travail : n° 234).

On travaille pendant les offices ; il s'agit d'un travail simple, à savoir tresser des cordes ou des tapis pour les hommes, à partir de roseaux trempés, et le travail de la laine pour les femmes ; le matériel *ad hoc* sera disposé à la place de chacun avant chaque synaxe (cf. n° 210 et 211, ainsi que 429[33]). On attend pour commencer que le signal ait été donné (n° 329 et 421) ; une exception (dispense du travail manuel) est prévue en faveur de l'office du soir, du moins en hiver (n° 306). Ce dernier point suffit, si besoin était, pour confirmer que, lors des offices célébrés dans les maisons, on travaillait comme on le faisait aux synaxes.

Il est clair, par ailleurs, que l'on s'attend à ce que les moines et moniales aient aussi un temps de prière personnelle en cellule (cf. n° 236).

4. *L'office quotidien*

Nous pouvons à présent passer à la description de l'office quotidien. Celui-ci est donc composé de « tours de prière » appelés « les six fois », dont nous avons dit ci-dessus qu'ils consistaient en fait dans la récitation d'un

[31] À propos de ce canon n° 253 (comme dans d'autres, par ex. le canon n° 23), on notera que Shenoute parle des moniales comme de « nos frères », puisque leur « aumônier » est « le prêtre qui célèbre pour les frères qui sont au sud, c'est-à-dire les moniales » (ⲡⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲥⲩⲛⲁⲅⲉ ⲛⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉⲧϩⲁⲣⲏⲥ ⲉⲧⲉⲙⲙⲟⲛⲁⲭⲏ). Rebecca Krawiec, *Shenoute & The Women of the White Monastery*. Egyptian Monasticism in Late Antiquity, Oxford University Press, 2002, a traité de cette question au chapitre 5, p. 92-119.

[32] Le lieu de la grande assemblée n'est pas suffisamment explicité dans ces canons ; il y a manifestement une église, où on célèbre la messe et où il y a un autel devant lequel les frères s'engagent à l'égard de la communauté, mais il se pourrait que les assemblées de prière, pendant lesquelles on travaille, se tiennent à un autre endroit : cf. Layton, *Canons*, p. 52.

[33] Le but évident de ces canons (ainsi que celui du n° 428, qui concerne l'allumage des lampes) est d'éviter le risque d'attitudes inconvenantes à l'église lorsque ceux qui effectuent ce service sont seuls, et en particulier (n° 210-211) de protéger les jeunes, moines ou moniales, contre d'éventuelles avances d'aîné(e)s pervers. Mais ils nous informent par la même occasion sur le fait qu'on distribuait le matériel pour le travail un peu avant l'office.

texte biblique, suivie de « six prières » brèves, signes de croix, prosternation et prières les bras levés. À cet office, il n'y a ni chant, ni psalmodie. Les canons détaillent le nombre de tours de prière (combien de « fois six fois ») prescrits pour chaque office ordinaire :

— au lever, le matin : 4 (n° 169-172) ;
— à la grande assemblée de prière du matin : 12 (n° 163) ;
— aux trois « petites heures » du jour : 3 ou 4 chaque fois, selon la saison (n° 166-167, ainsi que 490) ;
— à la grande assemblée de prière du soir : 12 (n° 163) ;
— à la petite heure du soir : 3 (n° 168).

Il y avait donc chaque jour ordinaire entre 40 et 43 « tours de prière » (4, + 12, + [3 x 3, ou 3 x 4], + 12, + 3).

On se lève, en hiver (quand on allume le feu), une heure et demie à deux heures avant le lever du jour, et on aura ainsi le temps de faire quatre tours de prière. On ajoute un tour, ou on en retranche un, si l'on se lève trop tôt, ou trop tard, par erreur. Pour l'été, on se levait à la même heure qu'en hiver, puisque le canon n° 497 dit qu'on se lèvera toute l'année à l'heure où l'on allume le feu en hiver. Le canon n° 280 précise que le lever des moines aura lieu trois heures avant celui le soleil au moment où on travaille le lin.

La prière du matin se fait visiblement par maison ; après celle-ci, on se rend à la grande assemblée du matin, où l'on fera douze tours de prière. Vers la fin de la première heure (« une heure après que le soleil se soit levé » : n° 490), on dira la première « petite heure » ; une seconde petite heure a lieu un peu avant midi, et la troisième avant trois heures de l'après-midi (*ibid.*) Shenoute insiste pour que ces heures soient exécutées à l'heure prévue, bien séparées les unes des autres et non pas toutes cumulées juste avant la grande assemblée du soir ; elles se feront dans les maisons, ou bien à l'endroit où l'on se trouve pour son travail (n° 490 et 491). L'heure de la grande assemblée du soir n'est pas fixée dans les textes que nous avons examinés, mais elle a lieu avant le repas du soir, au moins les jours de jeûne (n° 314, 346). Après le repas, il y a un temps de lecture, semble-t-il (n° 314), comme il y en avait le matin après la synaxe (n° 490)[34], et ensuite un office, également accompli dans les maisons.

Pendant les grandes assemblées du matin et du soir, non seulement on travaille manuellement, mais il y a manifestement place pour une discussion. Chez Pachôme, « en plus de la prière commune, [l'assemblée du matin] comporte d'autres éléments tels que le travail, l'accusation des fautes, et peut-être la catéchèse »[35]. Dans les canons de Shenoute, il est clair que

---

[34] Cette lecture pourrait bien être identique à la catéchèse dont il est souvent question, et qui vise à expliquer les règles de la vie monastique (cf. Layton, *Canons*, p. 82).

[35] Veilleux, *Liturgie*, p. 295.

« les supérieurs de ces lieux feront, eux aussi, la catéchèse à l'assemblée trois fois par semaine: les deux (jours de) jeûne et à l'aube du dimanche » (n° 344); il semble aussi que l'on discute dans cette assemblée de questions relatives à la communauté, comme suggéré par le n° 346: « s'il est nécessaire d'examiner quelque parole, il n'y aura ni retard ni dommage », le contexte montrant que cela se fait « à la synaxe », là où on fait « la lecture de la catéchèse »[36].

Les prières régulières de l'office ne peuvent jamais êtres remises en question, pour quelque raison que ce soit (n° 433); en plus d'elles, on priait aussi (mais avec un seul « tour de prière ») avant et après le travail (n° 432), ainsi que lors des repas — et dans ce dernier cas sans génuflexion (n° 334).

5. *Le samedi et le dimanche*

Le dimanche était célébré de manière particulière: la veille, samedi soir (ⲣⲟⲩϩⲉ ⲙⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ), il y avait une messe, et une seconde le dimanche matin (ϩⲧⲟⲟⲩⲉ ⲛϣⲱⲣⲡ ⲛⲧⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ: n° 228). Comme mentionné plus haut (§ 3), les célébrations eucharistiques ont lieu dans chaque couvent de la congrégation, séparément, et chacun n'y assiste que dans sa propre communauté (n° 382); les vigiles aussi sont distinctes (n° 382, 446 *in fine*). Il n'est pas fait mention d'un office particulier le samedi, pas plus que n'est précisée exactement l'heure de la *synaxis* du samedi soir; toutefois vu que, le samedi, il est demandé de ne pas laisser de nourriture disponible (sauf pour d'éventuels voyageurs qui arriveraient à l'improviste) après la septième ou au plus tard la huitième heure, et cela jusqu'au soir (afin que ceux qui doivent communier n'aillent pas manger ou boire), cela donne à penser que cette eucharistie se célébrait à l'heure habituelle de la synaxe du soir (n° 310). Un repas était probablement servi après cela, puis on se couchait jusqu'à l'heure du lever nocturne prévu pour les vigiles du dimanche.

En effet, pour les vigiles du dimanche[37], en hiver, on se lève trois heures

[36] Nous nous sommes toutefois demandé pourquoi l'on doit évacuer la place après la fin de la synaxe, « afin que ceux qui travaillent en ce lieu fassent leurs préparatifs sans trouble ni découragement avant le repas » (n° 346); cela semble être une règle systématique chez Shenoute, comme on le voit aussi au n° 350 et 351, où ceux qui travaillent doivent aller marcher dans la rue, et non au lieu de leur travail, pour ne pas gêner autrui.

[37] Cette célébration eucharistique le samedi soir, après avoir pris un repas à l'heure normale (en l'occurrence vers midi, puisque le samedi n'était pas jour de jeûne), correspond à un usage copte original, mais bien connu, observé notamment en Haute Égypte: cf. Heinzgerd Brakmann, *Zur Geschichte der eucharistischen Nüchternheit in Ägypten*, dans *Mus*, 84 (1971), p. 197-211, se référant à Socrate, *Histoire ecclésiastique*, V, 22, 43-44 (cf. SC, 505, p. 228-229) — information qui sera reprise par Sozomène. Il est vrai que, en principe, la journée liturgique commence le soir, comme dans la Bible, mais ici il nous semble clair que Shenoute parle en fonction des jours naturels. Il y avait donc deux eucharisties par semaine, une le samedi soir et l'autre le lendemain matin.

avant le soleil[38], et on fera 51 tours de prière (n° 173) ; mais à partir du 10 ou 13 Parmoute (du 5 ou 8 avril), ce sera 54 tours de prière (n° 296) ; on peut supposer que, à partir du 1er Hathor (28 octobre), on en revenait à 51 tours de prière, comme semble l'indiquer le n° 297, malheureusement amputé. Ceci peut paraître normal, vu la diminution de la durée du jour en hiver. Le contenu de cette vigile n'est pas autrement précisé, mais on sait que, en plus des « tours de prière » indiqués, il y avait des chants, sans doute composés de psaumes — comme prévu par les *Règles* de S. Pachôme[39], selon lesquelles seuls les « grands » (chefs de maisons et moines anciens) servaient de chantres, les moines de la « maison » chargée du service liturgique cette semaine-là leur répondant à l'ambon. Ici aussi, il est prévu que « la nuit du dimanche chacun de ceux qui méditent sur la colonne psalmodie selon les préceptes de nos Pères » (n° 227) : les « grands » assuraient donc tout à la fois les « tours de prière » et les chants (psalmodiés) qui, ce jour-là, les accompagnaient. Nous n'avons pas, semble-t-il, de précision sur le contenu de la « psalmodie » à cette époque, mais on sait que, quelques siècles plus tard, ces vigiles auront évolué et formeront un office complet et complexe[40].

6. *Peut-on avoir une idée de leurs horaires ?*

Pour éclairer la question de la durée de ces offices, et du rapport entre été et hiver, nous avons examiné quelles sont, de nos jours, les variations de l'heure du lever du soleil à cette latitude[41]. Le 28 octobre 2014, le soleil s'est levé à 5h55 ; ce lever retardera jusqu'à atteindre 6h38 du 7 au 19 janvier, puis avancera pour atteindre 5h47 le 27 mars, et 5h38 le 5 avril ; l'horaire d'été verra le lever du soleil avancer jusqu'à atteindre 4h48 du 3 au 16 juin, puis retarder à nouveau jusqu'à revenir à 5h55 le 27 octobre. L'écart entre la longueur des nuits d'hiver et celles d'été monte donc jusqu'à un maximum de 1h50, et les deux dates servant de pivot pour passer d'une « saison » à l'autre, le 1er Hathor (28 octobre), d'une part, et entre le 10 et le 13 Parmoute (5 ou 8 avril), de l'autre, sont assez bien choisies, en tenant compte également de la variation de la date de Pâques et du carême, lequel avait ses caractéristiques propres ; vu l'importance de l'écart maximal, l'addition

[38] On peut supposer que, en hiver, on allumait le feu au moment où on se levait, donc 3h avant le lever du soleil, équivalant plus ou moins à 3h30 du matin de notre heure (le soleil se levant vers 6h25, comme nous le verrons au paragraphe suivant). En été, on se levait vraisemblablement à la même heure, puisque le canon n° 497 dit qu'on se lèvera toute l'année à l'heure où l'on allume le feu en hiver; cela laissait environ 1h20 d'obscurité avant le lever du soleil lors des nuits les plus courtes (lever du soleil à 4h48).

[39] Cf. Veilleux, *Liturgie*, p. 314.

[40] Cf. Zanetti, *LitShen* et Zanetti, *LitCénob*.

[41] Voir la note 12 ci-dessus.

prévue pour la saison d'été (54 « tours de prière » au lieu de 51) paraît assez modeste quoique, en fait, l'office se soit déroulé indépendamment de la lumière naturelle, puisqu'on allume des lampes à l'église avant de commencer l'office (n° 211, 428) ; sans doute les éteignait-on au moment où le jour était levé, quel que soit le moment où cela se produisait.

Cette variation est à mettre en parallèle avec le fait que les « petites heures » comprennent 3 tours de prière huit mois par an, mais en ont 4 de Parmoute à Epêp (du 27 mars au 25 juillet), quand les journées sont effectivement plus longues. On pourrait toutefois se demander pourquoi la durée de ces offices diminue alors qu'on est encore en plein été et que les jours sont longs : en effet, du 1er Parmoute (27 mars) au 30 Epêp (24 juillet), la durée du jour passe de 12h17 à 13h28 (la longueur maximale étant atteinte du 16 au 27 juin, avec 13h44) ; elle diminue ensuite, passant de 13h27 le 1er Mesore (25 juillet) à 12h15 le 30 Paremhotep (26 mars), avec une pointe minimale de 10h32 du 16 au 27 décembre. Le 1er Hathor (28 octobre), la journée dure encore 11h16 ; une durée de 12h16, répondant à celle du 1er Parmoute, est atteinte le 17 septembre (= 20 Thôout). Pourquoi n'a-t-on pas maintenu 4 tours de prière jusqu'au mois de Thôout, de Paope ou même de Hathor ? La réponse est sans doute à chercher dans les fortes chaleurs de l'été, en Haute Égypte, ainsi que dans la crue du Nil, qui devait influencer fortement le rythme du travail[42].

7. *La messe (« oblation », προсфорⲁ)*

Il y a donc ordinairement deux eucharisties par semaine, une le samedi soir, et l'autre le dimanche matin après la vigile (n° 228), dans chacun des trois couvents, séparément. Il y en aura aussi pour des occasions exceptionnelles, comme des funérailles, ainsi qu'une par mois, pendant un an, pour chaque membre de la communauté décédé, comme on le dira ci-après. Par ailleurs, Shenoute désapprouvait l'usage de célébrations eucharistiques fréquentes, et en particulier quotidiennes (n° 230).

Il y a des moines qui sont prêtres et diacres, et sont chargés de célébrer (n° 431) ; quelques-uns d'entre eux sont « au village », c'est-à-dire qu'ils sont affectés au service des moniales (n° 221 et 253). Les moines ordonnés

---

[42] Selon l'usage actuel, on prie du 12 Ba'ūnah (Paône) au 9 Bābah (Paope) pour la crue des eaux du fleuve [du 6 juin au 6 octobre juliens]; du 10 Bābah (Paope) au 10 Ṭūbah (Tôbe) pour les semailles [du 7 octobre au 5 janvier juliens]; et du 11 Ṭūbah (Tôbe) au 11 Ba'ūnah (Paône) pour les vents (= pour que les conditions climatiques soient favorables) et les fruits de la terre (récoltes) [du 11 janvier au 5 juin juliens]. Toutefois, il s'agit là du rituel de Basse Égypte, où le régime de vie pouvait être différent. Il serait certes possible d'affiner notre recherche en étudiant le calendrier des activités économiques dans la région du Monastère Blanc au Ve siècle, mais pareil travail dépasse le but que nous nous sommes assigné ici.

ne pouvaient pas prétendre à une autorité spéciale dans le monastère (n° 469 et 470), mais ils pouvaient éventuellement être eux-mêmes désignés comme supérieurs, auquel cas ils étaient dispensés de l'obligation de célébrer en raison de cette charge, sauf si eux-mêmes estimaient avoir assez de loisir pour le faire (n° 431).

Nous ne savons pas grand-chose de la manière dont se déroulaient les eucharisties, sans doute parce que ce n'était pas matière susceptible d'être réglée par les coutumes propres au monastère: les moines-clercs devaient connaître les usages de leur Église et les suivre, et les autres n'avaient pas à intervenir. Nous trouvons néanmoins un certain nombre de détails externes: le nécessaire pour les célébrations était conservé à l'église, dans le sanctuaire ou dans un pastophorion (n° 13), on recevait évidemment la communion au Corps et au Sang du Christ (n° 231), comme partout dans l'Antiquité et encore aujourd'hui partout en Orient[43]. On ne transportait pas non plus les espèces consacrées (n° 382).

8. *Offices pour les défunts et funérailles*

Les prescriptions concernant les défunts et les funérailles sont particulièrement abondantes (dans l'ensemble, voir les canons n° 216-230, plus quelques autres dispersés ça et là), et en particulier à propos des moniales. Ces derniers canons trahissent le souci obsessionel d'éviter le moindre contact entre hommes et femmes (cf. n° 218, 219, 223, 225): les hommes sont indispensables, car ce sont eux qui emportent le cercueil hors de la « grande assemblée » (église principale) jusqu'au lieu de sépulture, et ensevelissent la défunte; seuls les hommes « psalmodient » et, même pour les funérailles d'une sœur, les moniales sont tenues à l'écart: il n'y aura que la mère supérieure et six sœurs anciennes pour accompagner le cortège funèbre, avec en outre un luxe de précautions en vue d'éviter tout contact, même visuel ou verbal. L'interdiction faite aux moniales de psalmodier est-elle liée au souci de les tenir à l'écart des hommes ou à un principe liturgique? Est-ce pour éviter que les hommes ne soient attirés par les voix féminines? Ou bien le fait de psalmodier était-il considéré comme un service liturgique, assimilé aux « ordres mineurs » (pour parler selon les catégories occidentales), et donc inaccessible aux femmes[44]? En tout cas, il est

[43] Le canon n° 301 (que nous n'avons pas repris) interdit de se couvrir les paumes des mains pour se rendre à l'eucharistie, « pour la même raison que nous avons dite plus haut, qu'il ne convient pas d'écrire »; plutôt que d'y voir une coutume liturgique quelconque, nous croyons qu'il s'agit d'une pointe contre certaines hérésies qui se manifestaient dans le port de vêtements précis ou la manière de les arranger (ce qui doit aussi être le cas des deux canons précédents, n° 299 et 300).

[44] Il paraîtrait invraisemblable que les moniales n'aient pas été capables de psalmodier,

prescrit que les sœurs portent le corps de la défunte jusque « dans la grande assemblée » (ⲥⲱⲟⲩϩ), où elles feront les lectures et les prières « selon notre coutume », mais sans psalmodier (n° 222). La suite sera assurée par les moines.

Pour ce qui est de ces derniers, on insiste à satiété sur le fait que nul ne doit se mêler de chanter sans en avoir reçu l'ordre du supérieur: est-ce pour éviter que certains ne cherchent à se faire remarquer par les sœurs[45] ? De même, seul le « clergé du village » peut intervenir (n° 221): il n'y a donc que les clercs choisis pour cela, et en qui on a toute confiance, qui peuvent s'occuper des moniales[46].

Cela dit, le canon n° 355 décrit avec assez de précision le cérémonial qui sera suivi lors du décès d'un moine (ou d'une moniale, puisque, à part les restrictions ci-dessus, le cérémonial sera le même). Rappelons-en rapidement l'essentiel[47]: (1°) on psalmodiera trois fois dans la mesure prescrite, et on fera trois tours de prière, « six tours chaque fois » (puis viennent les ablutions); (2°) à l'assemblée, on fera un seul cycle de lectures, on psalmodiera et fera encore une fois la prière avant de s'asseoir; (3°) on fera alors « cinq tours de lectures d'une vraie mesure », et on psalmodiera cinq fois, en faisant la prière « trois tours chaque fois »; (4°) après les préparatifs funéraires, on fera encore une fois la prière, « ce qui fait trente-trois tours de prière »; (5°) enfin, on emportera le défunt en psalmodiant jusqu'à ce qu'on l'ensevelisse.

Le problème réside dans le fait que le canon lui-même conclut « ce qui

---

puisqu'elles devaient sans doute assurer dans leur église au moins les vigiles dominicales; pour les messes, il est probable que les diacres masculins s'en chargeaient, puisque le prêtre venait avec des diacres et un lecteur (n° 221). Il semble bien, en effet, que l'Égypte n'ait pas ordonné de diaconesses, contrairement à ce qui s'est fait dans d'autres régions orientales (le terme de « diaconesse » — qui est biblique — se retrouve certes en Égypte, comme nous l'avons souligné jadis [Ugo Zanetti, *Y eut-il des diaconesses en Égypte?*, dans *Vetera christianorum*, 27 (1991), 369-373], mais il semble ne figurer que dans des textes traduits ou importés, jamais dans ceux qui ont été composés sur place).

[45] Cette éventualité nous est suggérée par le sérieux avec lequel cette affaire est traitée. Il est vrai que ces canons reviennent sans cesse sur le fait que nul ne doit agir de sa propre initiative; mais, cette fois-ci, il est entendu que Shenoute lui-même sera consulté sur le nom des psaltes (n° 217). Comme ces derniers intervenaient sans doute par roulement, cela donne l'impression que l'on voulait éviter que certains moines, considérés comme peu sûrs, entrent en contact avec les moniales.

[46] Il est clair que ce « clergé du village » est composé de moines prêtres et diacres, et non pas de clercs laïcs qui viendraient de l'extérieur. En termes modernes, ils sont les « aumôniers » des sœurs.

[47] Ci-après, comme dans la traduction du n° 355 donnée en annexe, nous traduisons le même mot copte ⲥⲟⲡ (= « fois ») tantôt par « fois », tantôt par « tour » (de prière), pour la clarté de la traduction française (cf. § 2 ci-dessus).

fait trente-trois tours de prière » : comment arriver à ce total de trente-trois ? Voici en effet ce que l'on doit faire, en le répartissant par catégories :

n°	*psalmodie*	*lectures*	*tours de prière (« 6 fois chaque fois »)*
(1°)	3		3
(2°)	[1]	[1]	[1]
(3°)	5	5	3 fois chaque fois = 3 x 10 = 30 (???)
(4°)		[1]	
	TOTAL		33 ???

Pour arriver à 33, il semble qu'il faille considérer que lectures et psalmodie comportent chaque fois un nombre équivalent de « tours de prière », à condition d'être faits « d'une vraie mesure » ; autrement dit, les passages où il est question d'une seule « fois » (mis ci-dessus entre crochets) — que ce soit un seul cycle de lectures, une psalmodie ou même une seule prière — ne seraient pas comptabilisés. Nous voyons bien la difficulté : la dernière prière, quoiqu'isolée, devrait être comptée, puisque le texte dit à la suite de celle-ci : « ce qui fait trente-trois tours de prière » ; mais nous ne voyons pas d'autre manière d'arriver à ce total. À moins de se dire, tout simplement, que Shenoute n'a pas très bien compté...

Par ailleurs, ces canons précisent aussi les prières que l'on fera encore pour chaque moine ou moniale défunt(e), dans l'année qui suit le décès (n° 229-230) :

— 3 *agapè* : après un mois, six mois et un an ;
— 12 eucharisties (*prosphora*), une par mois, par couvent, séparément ;
— 14 synaxes de prière :
- 2 synaxes générales, le 3e et le 7e jours[48] ;
- 11 synaxes par communauté, une par mois, séparément ;
- 1 synaxe générale, le jour anniversaire du décès[49].

Les trois *agapè*, effectuées à six mois d'intervalle, étaient sans doute un repas funéraire destiné aux pauvres en mémoire du défunt, usage largement attesté dans l'Antiquité ; ce n'est donc pas à proprement parler un office (quoique ce repas rituel ait été, à coup sûr, entouré de prières), mais c'est une obligation prise très au sérieux. Nos textes ne précisent pas, semble-t-il, où elles se tenaient (probablement à l'église principale ?) ; il se pourrait que les homélies de Shenoute permettent d'éclairer davantage ce point.

[48] À comparer avec le rituel de la *levée du tapis*, encore en usage de nos jours, le 3e et le 9e (ou 7e) jours : cf. O.H.E. khs-Burmester, *The Egyptian or Coptic Church*. A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments (= Publications de la Société d'Archéologie Copte. Textes et Documents, X), Le Caire, 1967, p. 216s.

[49] Le texte n'est pas assez explicite sur la date, mais son interprétation est évidente.

Les douze célébrations eucharistiques mensuelles, célébrées séparément (donc chaque mois il y en avait une dans chacun des trois monastères de la congrégation), ne posent pas de problème particulier d'interprétation. Il est clair que cela se rattache au sentiment que l'eucharistie est un moyen de choix d'intercéder pour le pardon des péchés du défunt (mais ce n'est pas le seul, comme le montrent les autres offices prévus).

Les « synaxes de prière » doivent être l'équivalent des « grandes assemblées » du matin et du soir, mais cette fois-ci orientées sur la prière en faveur du moine ou moniale défunt(e). On en fera trois générales, c'est-à-dire rassemblant les membres des trois couvents (outre bien sûr celle qui a lieu lors des funérailles)[50] : le troisième jour, le septième jour, et à l'écoulement de l'année après le décès ; et une par mois dans chaque communauté pendant les onze mois intermédiaires, chaque fois le jour du mois où avait eu lieu le décès[51].

Tout cela soulève une question : vu que le grand nombre de membres (hommes et femmes) de la congrégation, et le fait qu'à cette époque on mourait en général assez jeune, ces offices consacrés aux défunts n'ont-ils pas fini par encombrer le calendrier liturgique au point de ne plus laisser de place pour le reste ? Ainsi, Shenoute ne souhaitait pas que les célébrations eucharistiques fussent fréquentes (n° 230) ; mais s'il y avait 30 décès par an (supposition qui ne paraît pas absurde), cela voulait dire que, pendant l'année suivante, il y avait pratiquement une messe par jour... Certes, si plusieurs personnes étaient décédées le même jour du mois (quel que soit le mois en question, puisque le système était mensuel), ou si une célébration tombait le samedi ou le dimanche, il va de soi que l'on ne célébrait qu'une seule eucharistie (l'Orient ne pratiquant pas les « messes privées »). Néanmoins, cela multipliait grandement leur nombre. Comment répondre à ce problème? Nous ne pouvons pas le faire avec les données dont nous disposons, mais peut-être d'autres textes, ou l'archéologie, nous fourniront-elles une piste...

---

[50] Quelque surprenant que cela puisse paraître dans ce contexte, il nous semble clair que tout le monde, moines et moniales, se rassemblait pour ces trois occasions ; c'est d'ailleurs ainsi que l'a compris aussi R. Krawiec (citée à la n. 31 ci-dessus), qui écrit, à la p. 222, n. 107 : « They [= les moniales] were not to attend the burial *but were allowed to go to the "great gathering, and you shall read and pray, according to the custom among us.* But you shall not be able to sing psalms at all, either for the woman who died or in the evening" (Leipoldt, *Opera* 4: 62) » (c'est nous qui soulignons).

[51] On n'oubliera pas que tous les mois coptes, sauf le « petit mois », ont exactement trente jours ; les *Canons* semblent d'ailleurs ne tenir aucun compte des Épagomènes (*Al-nasy*).

9. *Les jeûnes*

En analysant un ensemble de canons[52], on voit qu'il y a pendant l'année quatre semaines où l'on se réunit et l'on jeûne tout à la fois : la première semaine de carême, la « grande semaine de la Pâque » (= la semaine sainte), la semaine qui suit immédiatement la Pentecôte, et une quatrième semaine qui n'est pas précisée dans ces canons, et qui pourrait être la « grande réunion annuelle de reddition des comptes » que Pachôme avait prévue au mois de Mesore. Pendant ces quatre semaines-là, on se réunit et on écoute la lecture intégrale des œuvres de Shenoute, dont absolument personne ne sera dispensé, pas même les enfants (n° 252) ; seuls les étrangers n'y prennent pas part (n° 370). On devait aussi « examiner nos paroles et nos actes » — donc, faire un examen de conscience général (n° 345).

Pour la quatrième de ces semaines, dont la date n'est pas précisée, mais que nous pensons pouvoir situer à la fin de l'année copte[53], le jeûne pourrait être dû simplement à des raisons pratiques : non seulement jeûner pouvait servir à « ouvrir les oreilles » des auditeurs, mais surtout, réalistement, nourrir de la manière ordinaire toute la congrégation qui se réunissait à ce moment dans les bâtiments de la communauté principale aurait sans doute demandé trop de travail à cette dernière, et aurait empêché ses responsables de participer à la réunion avec tous les autres (cf. n° 345[54]) ! C'était bien sûr vrai aussi des trois autres semaines de jeûne de l'année, pendant lesquelles on se réunissait, mais celles-là répondaient de toute façon à une exigence générale de l'Église : le début du carême, la semaine sainte, et la semaine qui suit la Pentecôte[55], faisaient partie des périodes de jeûne liturgique imposé ; en revanche, la grande réunion de Mesore était une pratique typiquement pachômienne, qui a dû se perpétuer dans la congrégation de Shenoute.

Le carême ne se limitait bien sûr pas à la première et la dernière semaine : il y avait « quatre semaines dans le carême » (n° 202) ; sans doute faut-il comprendre qu'il y avait quatre semaines *en plus de la première semaine et de la semaine sainte*, ce qui fait six semaines en tout[56]. Cela apparaît à

---

[52] À savoir les n° 201-204, 252, 370, 373.

[53] Au mois de Mesore, correspondant à peu près à notre mois d'août.

[54] Malgré ses lacunes, ce canon nous semble destiné à protéger les responsables du monastère principal, chargés d'accueillir tout le monde.

[55] Aujourd'hui, ce dernier jeûne, juste après la Pentecôte, est appelé « carême des apôtres », et se poursuit jusqu'à la fête des saints Pierre et Paul, le 5 Abib (Epêp).

[56] On sait qu'aux IVe et Ve siècles la durée du carême était de six semaines, semaine sainte comprise, comme on le voit aux Lettres festales d'Athanase et de Cyrille. Plus tard on a compté les six semaines indépendamment de la semaine sainte (ce qui faisait 40 jours en omettant les derniers samedi et dimanche, devenus le samedi de Lazare et le dimanche des Rameaux, que l'on pouvait considérer comme faisant partie de la semaine sainte). Enfin, entre le VIIe et

la différence du type de jeûne : alors que la première semaine de carême et la semaine sainte comprennent un jeûne strict (n° 201, 203 et 204), les quatre autres semaines on se contentera d'un jeûne allégé : on se prive de plats cuits, mais il est permis de manger tous les aliments crus ordinaires (n° 202)[57] ; le jeûne consiste toutefois à n'avoir qu'un seul repas quotidien, à la neuvième heure (n° 373), et c'est pourquoi personne ne pourra garder de pain chez soi (n° 199). Il devait en aller de même des deux autres semaines de jeûne pendant lesquelles l'ensemble de la congrégation se réunissait au Monastère Blanc, à savoir la semaine qui suivait la Pentecôte et l'autre semaine, que nous pensons être celle de la « reddition annuelle des comptes » du mois de Mesore : il y a jeûne, mais on peut y servir des crudités ou d'autres plats préparés d'avance (comme des grains cuits), c'est-à-dire des aliments tels qu'ils n'empêchent pas les responsables de la cuisine de participer, eux aussi, à la réunion, et notamment d'écouter la lecture des canons, comme déjà dit ci-dessus à propos du n° 345.

Les canons donnent beaucoup de précisions matérielles sur le jeûne ; il n'est pas dans notre intention de les détailler, pas plus que d'insister sur les catéchèses que les supérieurs devaient faire en période de jeûne (y compris les mercredis et vendredis de toute l'année, qui sont toujours des jours de jeûne[58]), ainsi que les dimanches (n° 344). Notre propos est plutôt ici d'attirer l'attention sur cette particularité du calendrier liturgique de la congrégation de Shenoute.

Le lecteur qui a eu la patience de nous suivre jusqu'ici a donc constaté à quel point la récente édition des *Canons de Shenoute* par le Prof. B. Layton offre de nouvelles perspectives pour la connaissance du monachisme cénobitique de Haute Égypte dans cette congrégation ; sans doute cela ouvre-t-il aussi des pistes pour mieux comprendre les autres monastères analogues de la région. Il y aurait également lieu de comparer ces usages avec les autres pratiques monastiques de la fin de l'Antiquité : celles de la Basse Égypte d'une part, et les règles occidentales de l'autre (*Règle du Maître* et *Règle de saint Benoît*). En ce qui nous concerne, nous avons concentré nos efforts sur les données liturgiques, et tâché ainsi de préciser un certain nombre de points concernant le déroulement des offices, le rituel des funé-

---

le IXe siècles, la durée du carême est passée de six semaines (semaine sainte non comprise) à huit semaines (en incluant, cette fois, la semaine sainte), probablement sous influence syrienne ; cf. Zanetti, *LitShen*, p. 186.

[57] Faut-il rappeler que, pour Shenoute, c'était une évidence que les moines suivaient un régime strictement végétarien toute l'année ?

[58] Ils ne le sont pas durant le temps pascal, mais il ne devait pas y avoir d'objection à faire la catéchèse les mercredis et vendredis du temps pascal, même s'ils n'étaient pas jeûnés, puisqu'on la faisait bien le matin du dimanche.

railles et ce qui l'entoure, et en même temps de situer les divers carêmes annuels, tels qu'ils étaient observés au Ve siècle. C'est déjà un acquis, en attendant la publication intégrale des œuvres de Shenoute.

ANNEXE : TRADUCTION DES CANONS MENTIONNÉS CI-DESSUS[59]

Comme promis en commençant, voici la traduction des canons que nous avons cités au cours de cet article[60] ; elle s'inspire de celle du Prof. B. Layton, mais s'en écarte parfois sans avertissement. Nous avons pris le texte copte tel qu'il l'a publié, sans chercher à le modifier. Les points de suspension indiquent la présence d'une lacune, sans compter le nombre de lettres manquantes.

n° 13 : « Maudit soit celui qui vole les affaires du sanctuaire, pain, vin ou quelque objet que ce soit, provenant de ce qui est dans le sanctuaire, qu'ils soient à l'intérieur ou à l'extérieur du sanctuaire, placés là avant qu'on ne les y introduise[61]. »

n° 163 : « La grande assemblée : douze tours de prière le matin, et encore douze tours le soir. Personne n'en soustraira (rien) et on n'y ajoutera (rien). »

n° 164 : « Personne ne doit être pusillanime quand il médite sur la colonne; et personne ne doit traîner outre mesure quand il médite sur la colonne. »

n° 165 : « Ceux qui donnent le signal quand on prie à l'assemblée ne doivent pas être pusillanimes en priant; et ils ne doivent pas non plus traîner outre mesure. »

n° 166 : « ... (tours de prière), le jour : trois tours de six fois chacun. Personne n'en soustraira (rien) et on n'y ajoutera (rien). »

n° 167 : « le nombre de ... que l'on priera ... dans les maisons : en Par-

---

[59] Pour la présente traduction, nous avons systématiquement rendu : μελετᾶν (*meletan*) par « méditer » (au sens défini à la note 28 ci-dessus), προσφορά (*prosphora*) par « oblation », συναγωγή (*synagôgè*) par « congrégation », σύναξις (*synaxis*) par « synaxe », et le mot copte ⲥⲱⲟⲩϩ (*sôouh*) par « assemblée » ; on retiendra aussi que, lorsque nous écrivons en français « donner le signal », le copte utilise le verbe « frapper » (il s'agissait évidemment d'un signal sonore). Le terme « congrégation » équivaut à ce que nous appellerions une « communauté », aussi bien au sens spirituel (les personnes qui la composent) que matériel (l'enceinte du monastère); le mot « synaxe » désigne parfois l'eucharistie (n° 310, et peut-être 315), mais le plus souvent il vise la réunion de prière, et est alors équivalent à « assemblée » (n° 328, 329, 346, 446, 490, 497).

[60] Sauf les canons mentionnés au passage, comme les n° 23 (cité à la n. 31), 350 et 351 (cités à la n. 36), ou 299 à 301 (cités à la n. 43).

[61] À notre avis, ce canon vise tous les objets liés au sanctuaire (*thysiastèrion* = « autel », mais aussi « sanctuaire », par extension; ce mot revient trois fois) ou qui lui sont destinés (comme le pain ou le vin pour l'oblation, *prosphora*), sans se préoccuper de l'existence ou non d'un éventuel *pastophorion* (pièce annexe au sanctuaire).

moute, Pachons, Paône, Epêp, quatre tours des six fois, chaque jour; en Mesore, Thôout, Paope, Hathôr, Khoiahk, Tôbe, Emshir, Paremhotep, trois tours des six fois, chaque jour. On n'en soustraira rien ni y ajoutera (rien). »

n° 168: « Et les six tours le soir, c'est trois tours des six fois chacune; que personne n'en soustraie ni n'y ajoute (rien). »

n° 169: « À la saison où on allume le feu, les jours d'hiver, l'heure du lever le matin, c'est une heure et demie à deux heures avant la lumière. On priera quatre tours des six fois chacune. En cas de grand âge ou de maladie, que personne ne cause de trouble à son voisin. »

n° 170: « Et si un jour on se lève trop tôt par erreur, on priera cinq tours des six fois chacune. »

n° 171: « Si par contre un jour on est négligent, et que la lumière est sur le point de se lever avant qu'ils ne se lèvent, ils prieront trois tours des six fois chacune. »

n° 172: « Toutefois, la règle établie d'après la vraie mesure, c'est quatre tours des six fois chacune; que personne n'en soustraie par querelle, et il n'est pas permis d'y ajouter. »

n° 173: « L'heure du lever la nuit du dimanche: si c'est l'hiver, on se lèvera trois heures avant la lumière; on priera cinquante et un tours. »

n° 174: « Mais si on (se lève) plus tôt un jour par erreur... »

n° 199: « Pendant le carême, chaque année, personne chez nous, homme ou femme, grand ou petit, ne pourra absolument garder de pain chez soi, jusqu'à ce que le (jeûne) soit entièrement achevé, de la première semaine jusqu'à ce qu'on sorte de la grande (semaine) de la Pâque. »

n° 201: « Chaque année, pendant le carême et au cours des deux semaines où l'on est contraint de jeûner[62], le sel que nous mangeons au réfectoire, ils le mangeront aussi avec leur petite (ration) de pain dans leurs maisons. S'il arrive qu'on leur donne un peu de fèves ou de concombres en ces jours-là: si quelqu'un veut manger sa part avec sa petite (ration) de pain, il ne commet pas de péché; si certains veulent ne pas manger le sel qui est au réfectoire, et ne pas manger de grain trempé avec leur petite (ration) de pain, en ces jours-là, c'est mieux. À part cela, celui qui, en tout temps, mangera chez lui quoi que ce soit d'autre avec sa petite (ration) de pain — sauf uniquement du sel, sans aucune autre addition —, d'après les préceptes de nos Pères, il pèche contre soi-même et il se met de lui-même (en état de) blâme. »

n° 202: « Quatre semaines dans le carême. Tout ce que l'on donne à manger aux frères en temps ordinaire, que ce soit des dattes, des grains

[62] Litt.: "les deux semaines qu'on joint par nécessité"; le verbe signifie "joindre, doubler", et il est employé ici dans le sens de "jeûner", parce que l'on "joint" deux jours en ne mangeant qu'une fois sur les deux jours (cf. W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939, p. 726a).

cuits, ou toute autre chose de ce genre, on le donnera de même pendant ces quatre semaines, excepté seulement des choses cuites. Du gruau, du gâteau plat ou du gâteau (frit), ou autre chose de ce genre, on ne leur en donnera pas en ces jours-là, sauf aux petits, garçons ou filles, ou aux vieillards avancés en âge, hommes ou femmes. »

n° 203 : « La première semaine du carême, ainsi que la grande (semaine) de la Pâque [= la semaine sainte], on ne donnera de nourriture à personne[63], qu'il s'agisse de dattes, de grain rôti, ou rien de ce genre — sauf du grain trempé, des fèves ou des concombres : s'il y en a, on leur en donnera. Mais s'il n'y en a pas, il n'est pas requis (de leur en donner), deux fois par an. »

n° 204 : « La première semaine du carême, ainsi que la grande (semaine) de Pâques, toute nourriture que nous leur donnons dans leurs maisons — petits pains, dattes, grain rôti ou toute autre chose de ce genre — on la leur reprendra toute et on n'en laissera rien. Si on trouve quelqu'un, homme ou femme, qui en a laissé dans ses affaires, ou en a volé, et en a mis de côté... »

n° 209 : « Personne d'entre nous ou d'entre vous (= les moniales) ne se rendra à l'assemblée, le matin, le soir, la nuit du dimanche, ou à l'heure de l'oblation avant que l'on n'en ait d'abord donné le signal. »

n° 210 : « En tout temps, au moment d'aller distribuer les roseaux[64] pour l'assemblée, si c'est pour le matin, il seront trois, deux semainiers et un des préposés de maison, le supérieur ou le second ; si c'est pour le soir, ils iront à deux ou un (seul) ; mais si le préposé de maison en a le loisir et qu'il va le soir avec les deux ou le (moine) seul, c'est bien mieux. Mais qu'aucun enfant n'aille jamais, ni le matin ni le soir, distribuer les roseaux pour l'assemblée (dans un groupe) de deux, à moins qu'il n'y ait là avec eux un ancien craignant Dieu. »

n° 211 : « Et comme cela se fait chez nous, vous ferez vous aussi (= les moniales) : on ne laissera pas les petites filles aller deux par deux allumer les lampes pour l'assemblée du matin, ou préparer (les lieux) pour l'assemblée du soir et mettre la laine que vous travaillez, à moins que ne soit là la

---

[63] Litt. : "on ne donnera de chose à manger à aucun homme". Il faut comprendre : "de nourriture (autre que le pain et le sel)". La caractéristique de ces périodes de jeûne strict, c'est que l'on ne mangeait absolument rien qui demande une quelconque préparation culinaire, en particulier rien de cuit (cf. n° 202), le pain n'étant pas compté comme tel, car il était préparé une fois par an et séché. Le grain trempé, les fèves (mangées crues) et les concombres ne demandaient aucune préparation. Les dattes n'en demandaient sans doute pas non plus, mais elles étaient considérées comme un plat de choix.

[64] Litt. : « quand ils sont sur le point d'aller distribuer les roseaux... » ; il s'agit des roseaux trempés que l'on tressait pour en faire des cordes ou des tapis. Cette distribution se fait avant l'office, quand le lieu est encore vide, et c'est pourquoi Shenoute prend un maximum de précautions pour éviter que des choses inconvenantes ne s'y passent à ce moment.

préposée ou la seconde, ou une ancienne qui soit parfaite dans la science de la crainte de Dieu. »

n° 217 : « Quand une d'entre vous (= moniales) vient à mourir, les frères viendront, ils psalmodieront pour elle, ils la prendront et l'enseveliront ; les psaltes seront désignés quand ils sont encore dans la congrégation ; personne ne psalmodiera avant d'y aller ; qu'absolument personne d'autre que ceux qui auront été désignés par l'ancien ne s'ingère dans la désignation des psaltes, et l'ancien lui-même me consultera, moi, ainsi que les chefs de maison et les supérieurs[65]. »

n° 218 : « Il ne leur sera permis, à aucun (d'eux), de vous regarder à ce moment ; et vous ne regarderez aucun d'eux à cause de la connaissance (*epistèmè*). »

n° 219 : « Et personne d'entre vous ne (sortira) de la congrégation en vue de les accompagner pour ensevelir (les défuntes), sauf uniquement l'ancienne et six femmes supérieures âgées ; celles-là seulement iront avec eux. »

n° 220 : « Si une femme est venue à la montagne pour sa fille, sa mère ou sa sœur qui est décédée dans la congrégation, chez vous : vous marcherez derrière les frères et resterez (en arrière) d'eux, à distance d'un cordeau[66]. »

n° 221 : « Aucun prêtre ni diacre étranger n'entrera chez nous dans la congrégation pour ensevelir la défunte, sauf uniquement les prêtres du village chez vous, avec les diacres et un lecteur qu'ils auront amené pour faire les lectures[67]. »

n° 222 : « Celle qui meurt chez vous, en tout temps, vous la prendrez dans la grande assemblée ; vous ferez les lectures et vous prierez selon notre coutume ; mais vous ne pourrez absolument pas psalmodier, ni pour la défunte ni pendant la nuit... »

n° 223 : « Aucune d'entre vous, âgée ou jeune, ne se fera une passion d'épier l'assemblée ni par les fentes de la porte, ni autrement, pour regarder

---

[65] Litt.: « Quiconque chez vous mourra en tout temps, les frères viendront, chanteront pour elles, les prendront et les enseveliront. Ceux qui psalmodieront, on les désignera encore dans la congrégation [= avant de sortir de l'enceinte du monastère] ; avant d'y aller, personne ne psalmodiera ; qu'absolument personne ne s'ingère et ne dise "que celui-ci psalmodie, ou celui-là", sauf ceux qui seront désignés par l'ancien ; et lui, de son côté, qu'il me consulte, moi et les chefs de maison et ceux qui ont été établis avec eux. » — Nous avons commenté ce passage au §8.

[66] Litt.: « ... étant distantes d'eux d'un cordeau, mesure du champ. » "Cordeau" est ici une unité de mesure (σχοινίον). Crum, *Dictionary*, 546b (voir n. 62 ci-dessus), signale que cette mesure vaudrait cent coudées, donc une cinquantaine de mètres, si la coudée en question est la "coudée royale" de 52 m environ ; cf. aussi J. Černý, *Coptic Etymological Dictionary* (Cambridge, 1976), p. 235.

[67] Par « les prêtres du village », il nous semble évident qu'il faut comprendre les moines, prêtres et diacres, qui ont été affectés au service des moniales.

les célébrants ou les frères qui se tiennent près de la défunte ou qui sortent (de l'église) avec elle. »

n° 224 : « Mais lorsque les frères et les hommes qui sont là sortiront de la porte de l'assemblée ou des portes de la congrégation[68], l'ancienne sortira avec six autres supérieures éprouvées en toute chose ; elles marcheront derrière eux à (distance d') un cordeau, suffisamment loin d'eux, à la distance susdite, jusqu'à ce qu'on arrive au lieu de la sépulture[69]. »

n° 225 : « Aucun homme d'entre nous ne parlera avec aucune femme d'entre vous ni absolument avec aucune femme étrangère en ce lieu ; ni aucune femme d'entre vous ne parlera avec aucun des hommes qui sont venus avec vous sur la montagne. »

n° 226 : « Mais lorsqu'on aura fini d'ensevelir la défunte, on priera, et les frères s'en retourneront chez nous dans la congrégation en toute sagesse (ⲙⲛⲧⲣⲙⲛϩⲏⲧ), et vous aussi vous retournerez dans votre lieu (*topos*) en toute intelligence (*epistèmè*). »

n° 227 : « Aucun d'entre nous, en tout temps, ne psalmodiera là où se trouve le mort, ni dans le groupe d'hommes qui est en marche pour l'ensevelir, ni à l'heure où on offre l'oblation, ni en aucune occasion pareille quand nous sommes rassemblés, sans qu'on le leur ait prescrit ou ordonné, sauf que la nuit du dimanche chacun de ceux qui méditent sur la colonne psalmodie selon les préceptes de nos Pères. »

n° 228 : « C'est deux fois par semaine que nous offrirons l'oblation en tout temps, le soir du samedi et tôt le matin du dimanche. »

n° 229 : « Quiconque mourra, parmi nous, à quelque moment que ce soit, homme ou femme, si nous avons[70], nous préparerons pour eux une *agapè*, trois fois : après un mois, après six mois et à l'achèvement de l'année. Et on offrira l'oblation pour eux chaque mois jusqu'à l'achèvement de l'année. Le troisième et le septième (jours), nous nous rassemblerons (*synage*) tous ensemble. Et ensuite chaque mois nous nous rassemblerons séparément une fois, chez nous, et les frères de la petite congrégation se rassembleront chez eux, séparément, une fois, et vous aussi vous vous rassemblerez chez vous une fois, jusqu'à ce que nous revenions, une fois. »

n° 230 : « Mais nous ne ferons pas nôtre l'habitude d'offrir l'oblation à maintes reprises, comme c'est la coutume de certains qui offrent (l'obla-

---

[68] Nous comprenons que les « portes de l'assemblée » sont celles de l'église, et les « portes de la congrégation » celles de l'enceinte du monastère principal (le Monastère Blanc).

[69] Litt. : « au lieu où sera ensevelie la défunte. »

[70] Layton, *Canons*, p. 182, se demande si un mot n'a pas été oublié. Pour notre part, nous comprenons : « si nous avons (de quoi faire une *agapè* en mémoire d'eux) » ; la formule « pour eux » doit bien sûr signifier « en leur mémoire ».

tion) non seulement maintes fois à des jours variés, mais qui l'offrent chaque jour en tout temps. »

n° 231 : « Plaise au ciel que l'on s'examine soi-même d'abord, avant de communier au pain (consacré) et de boire à la coupe (de vin consacré) ! »

n° 232 : « Tout comme personne d'entre nous ne pourra rester en arrière en vue de ne pas se rendre à l'assemblée à l'heure de la prière, à moins d'avoir été chargé d'une affaire urgente par l'ancien, personne non plus d'entre nous ne pourra être en retard à l'heure où l'on offre l'oblation ; et personne non plus ne restera en arrière en vue de ne pas s'y rendre, à moins d'en avoir reçu l'ordre de l'ancien chez nous, ou de l'ancienne chez vous (= les moniales). »

n° 234 : « Quand nous prions dans l'assemblée, dans les maisons, ou en n'importe quel autre lieu, que nous soyons deux, dix, vingt, cinquante ou que nous nous rassemblions tous : lorsqu'on donne le signal de fléchir les genoux, nous nous mettrons vite à genoux tous ensemble, et lorsqu'on donne (le signal) de se lever, on se lèvera vite (tous) ensemble, d'un même mouvement. »

n° 235 : « S'il se trouve, parmi nous ou parmi vous (= les moniales), certains qui négligent de fléchir les genoux après qu'on ait donné le signal de fléchir (les genoux), ou qui négligent de se lever après qu'on ait donné (le signal) de se lever, on les traitera comme ils le méritent, comme ceux qui ont commis un péché d'impiété. »

n° 236 : « Quand nous prions, rassemblés pour la prière comme dit ci-dessus, aucun de nous ne fléchira le dos jusqu'au sol pour demeurer avec le visage incliné sur les genoux, absolument (pas même) un bref moment, lorsqu'il est sur le point de se signer ; mais chacun de nous, homme ou femme, se tiendra droit, convenablement[71], et inclinera légèrement les épaules et la tête au moment où nous nous signons. Cette (forme de) prière-là, où l'on s'incline entièrement jusqu'au sol au moment de se signer en priant, c'est seulement pour les lieux où nous nous reposons, ce que nous faisons à cause du poids du corps et du sommeil, et aussi pour celui qui veut se tourmenter dans la prière ; et ce n'est pas pour les lieux où une grande foule se rassemble pour prier. »

n° 237 : « S'il se trouve parmi nous quelqu'un — homme ou femme — qui tient les mains contre les côtes au moment de la prière, on les châtiera pour avoir transgressé les préceptes du Seigneur. »

n° 252 : « Tout ce que nous avons écrit dans toutes nos lettres, préceptes et paroles, on les lira obligatoirement quatre fois par an, pendant les quatre semaines de jeûne, quand ils sont réunis tous ensemble pour écouter, du

[71] Litt. : « dans une vraie mesure ».

plus petit au plus grand. Et vous aussi, de la femme âgée à la petite fille : on fera comme cela, et elles les écouteront en tout temps. »

n° 253 : « Le prêtre qui célébrera (*synage*) pour les frères qui sont au sud, c'est-à-dire les moniales, sera l'un d'entre nous ou un qui... »

n° 280 : « Pendant la saison où on travaille le lin, sauf en cas de maladie ou de faiblesse, ou alors d'un autre service, tous les frères se rassembleront jusqu'à ce qu'il soit lié[72]. L'heure du lever de nuit pour y travailler équivaut à trois heures[73] avant le lever du soleil. »

n° 286 : « S'il arrive que certains sont sans force et n'arrivent pas à lire ou à méditer le soir du second jour où ils n'ont pas mangé au cours de ces deux semaines (de jeûne), et que ... deuxième jour ... les forcer ... méditer ou lire ... travailler au-delà de leurs forces ... savoir vraiment qu'ils ont peiné dans le jeûne. »[74]

n° 292 : « La première semaine de carême et la grande (semaine) de la Pâque, et les deux semaines... »

n° 295 : « ... jusqu'au premier Parmoute ; et encore jusqu'au quinze, au dix-huit ou au vingt de ce même mois, en tout (= tout au plus), ils porteront des vêtements d'hiver[75]. »

n° 296 : « La saison où ils feront les 54 tours de prière dans l'assemblée de la nuit du dimanche, c'est à partir du 10 ou du 13 de ce même mois. »

n° 297 : « Hathor jusqu'au jours du premier Parmoute... »[76]

n° 306 : « Les tours de prière du soir, les jours où on allume le feu, on les fera sans travail (manuel), à cause de ceux d'entre nous qui sont fatigués, soit par le jeûne, soit (parce) qu'ils viennent de leurs services après avoir passé la soirée à l'extérieur, afin qu'ils ne soient pas accablés alors qu'ils mangent leur pain. »

n° 310 : « ... chaque semaine, jusqu'à la septième heure du jour, afin que la huitième heure ne vienne pas à passer sans qu'on l'ait prise, (et cela) afin que personne n'en mange ou n'en boive alors qu'ils (vont) communier. Mais l'on gardera prêt ce qui est nécessaire jusqu'à l'heure du soir, pour le cas où

---

[72] Si nous comprenons bien, le travail du lin, assez pénible, peut être considéré comme achevé lorsque le lin qu'on a roui est lié en bottes.

[73] Litt. : « celui de la durée ou de l'usage de trois heures ».

[74] Il semble assez clair que ce canon vise à excuser ceux qui, n'ayant rien absorbé pendant deux jours, sont épuisés et ne peuvent ni travailler, ni lire, ni même « méditer ».

[75] Le 1[er] Parmoute = 27 mars (julien) ; les 15, 18 et 20 de ce mois = 10, 13 et 15 avril juliens.

[76] Malgré la lacune du n° 297, on peut penser que les canons n° 296 et 297 présentent les variantes estivale (n° 296) et hivernale (n° 297) de la vigile dominicale, avec changement les 10/13 Parmoute (= 5/8 avril juliens) et 1[er] Hator (= 28 ou 29 octobre juliens), à savoir 54 ou 51 « tours de prière ».

quelqu'un viendrait de l'extérieur, que ce soit un des nôtres ou un étranger. Après la synaxe, on l'enlèvera comme on le fait toujours[77]. »

n° 314: « Le dimanche, en tout temps, mais surtout lorsque nous sortons des semaines de jeûne, quand nous nous rassemblons — la première semaine de carême, la grande (semaine) de la sainte Pâque et les deux semaines —, on n'accablera personne en l'affligeant de choses pénibles, et on ne les affligera pas non plus de travail, sauf à des (tâches) légères, faciles à faire, ou alors pour des affaires nécessaires, y compris les marchands à la porte du monastère. De même chaque jour, après qu'ils aient fini de manger, le soir, à l'heure de la lecture, on ne les poussera pas à (accomplir) une multitude de tâches en ce lieu. Personne ne pressera les frères pendant qu'ils mangent leur pain, et (aussi) parce qu'il est prévu de lire à cette heure-là. »

n° 315: « Pour la synaxe du soir: même si nous construisons une échelle pour monter aux cieux là-dessus, n'est-ce pas cette (échelle) qu'on laissera quand vient l'heure de faire la (synaxe) ? »

n° 328: « Si la journée entière ne suffit pas à ceux qui négligent de faire leurs affaires au réfectoire, à quoi servira la petite demi-heure (en plus) après que l'on ait donné (le signal) pour l'assemblée du soir, pendant qu'ils circulent ça et là pour prendre un plat ou en déposer un autre, et pour examiner tout (ce qui est) en ce lieu[78] plutôt que ce qui est utile à leurs âmes. C'est pourquoi, à propos de quiconque parmi nous sera négligent à l'égard de la synaxe: si c'est moi qui leur enseigne à ne pas vous acquitter de votre dette à l'égard du Seigneur, j'en porterai la responsabilité[79]; mais si c'est eux qui se retiennent, dans l'endurcissement de leur cœur, d'achever leurs affaires avant l'heure[80], et (cela) en vue d'être prêts (à temps) pour la prière, qu'ils en portent la responsabilité. »

n° 329: « Certains d'entre nous qui giflent et frappent des enfants pour

---

[77] L'explication la plus naturelle de ce canon acéphale semble être la suivante: il s'agit de nourriture et l'on précise que, le samedi, on veillera à ce qu'il n'y ait plus de nourriture sur la table après la septième ou (au plus tard) la huitième heure, et cela jusqu'à l'heure de la *synaxis* ou messe qui se célèbre le samedi soir (cf. n° 228), afin que personne ne mange ou ne boive, alors qu'il doit aller communier. On garde toutefois de la nourriture en réserve pour les voyageurs qui pourraient survenir à n'importe quelle heure (cf. n° 373). Après la messe (et sans doute après le repas qui la suit?), on débarrassera complètement la table, comme cela se fait chaque jour. La tournure de la phrase implique, semble-t-il, qu'on avait pris le repas de midi. On sait que, en Égypte, la discipline du jeûne eucharistique ne s'est imposée définitivement qu'à partir du VIIIe siècle (cf. U. Zanetti, *S. Jean, higoumène de Scété (VIIe siècle).* Vie arabe et épitomé éthiopien, [*Subsidia Hagiographica*, 94], Bruxelles, 2015, p. 45 et n. 118, citant notamment les travaux de H. Brakmann).

[78] Litt.: « et pour regarder dedans dehors dans ce lieu ».

[79] Litt.: « que le blâme soit sur moi ».

[80] Litt.: « pour ne pas faire leurs choses avant l'heure ».

leur faire faire leur travail à la synaxe, mais négligent le (leur), alors qu'ils en sont capables, ne sont pas corrects[81]. Ou encore: le petit brin de corde ou toute autre chose que nous faisons en ce lieu-là ne serait-il rien ? Et (donc), il font mal, ceux qui oublient de le faire, selon le précepte, sauf (en cas de) maladie. »

n° 332 : « Si nous étions vraiment vigilants, nous saurions que celui qui repose courbé sur sa face pendant qu'il fléchit les genoux tout en disant "je prie", fait comme celui qui repose sur le côté ou sur le dos[82]. Ce n'est pas ainsi qu'on prie Dieu. Ce n'est pas ainsi que tu (peux) t'affliger avec celui qui a été affligé à cause de toi. Prier est une chose, se reposer en est une autre. »

n° 334 : « L'heure du repas : en tout temps, on priera sans fléchir les genoux à cet endroit. »

n° 340 : « À propos d'un plat dont les frères disent, quand on en mange à table, (que) absolument personne ... que ... a été utile ainsi ; car ils sont nombreux, et les avis de tout un chacun diffèrent. En effet, il ne s'agit pas d'une situation comme celle à propos de laquelle il est écrit : "La vérité sera établie sur la parole de deux ou trois témoins" [83]. Mais s'il y a parmi nous vingt ou trente anciens fidèles, ou davantage, qui parlent et disent : "C'est salé", ou "C'est insipide", ou "C'est brûlé" — qu'il s'agisse de vinaigre, d'un plat cuit, ou même de pain à tremper —, ou "Serait-ce (bien) frais ?", ou "Cela ne serait-il pas (resté) trop longtemps dans l'eau ?", ou (quelque chose) de ce genre, pour n'importe quel plat : on tiendra compte de ce qu'ils disent[84] et, de leur côté, ceux qui président à ces lieux ne s'abstiendront pas de faire ce qui convient, sachant que ce que ce groupe affirme à ce propos est vrai, et (on agira) en toute chose selon nos canons[85]. »

n° 344 : « Tout comme les préposés de maison font la catéchèse les (jours de) jeûne, les supérieurs de ces lieux feront, eux aussi, la catéchèse à l'assemblée trois fois par semaine : les deux (jours de) jeûne et à l'aube du dimanche. »

n° 345 : « Sur la manière dont nous examinerons nos paroles et nos actes pendant les quatre semaines où nous nous rassemblons ... ce qui suffit à chaque fois, de peur que ceux qui jeûnent davantage ne soient accablés au-delà de leurs forces et que ceux qui servent et tous ceux qui s'occupent

[81] Litt. : « ne sont pas droits ».

[82] Litt. : « que l'attitude de celui qui repose ... c'est l'attitude de celui qui repose... »

[83] Cf. Dt 17,6 ; Mt 18,16. — Litt. : « Et parce que ce n'est pas une chose à la manière de ce qui a été écrit que "par deux ou trois cela sera rendu vrai" ».

[84] Litt. : « on s'approchera de ce qui sort de leur bouche » ; « s'approcher » comme en italien « venire incontro », qui peut notamment signifier « chercher à satisfaire une demande ».

[85] Litt. : « ne chasseront pas la droiture, sachant que c'est vrai, ce à quoi cette foule rend témoignage dans ces affaires, et en toute chose selon nos canons ».

des choses nécessaires ne se découragent, et afin que tout soit fait avec zèle, sans pusillanimité ni trouble — et cela de peur que les frères ne soient comme un homme qui, satisfait de ce qu'il a accompli par son labeur, l'a (ensuite) laissé tomber, ou plutôt est tombé avec lui et a péri. »

n° 346 : « À la saison où on fait le pain, lors des deux (jours de) jeûne hebdomadaires, après avoir achevé les prières à la synaxe et la lecture de la catéchèse, on sortira, afin que ceux qui travaillent en ce lieu fassent leurs préparatifs sans trouble ni découragement avant le repas. Et s'il est nécessaire d'examiner quelque parole, il n'y aura ni retard ni dommage. »

n° 355 : « Pour ceux d'entre nous que Dieu visite en tout temps : au moment où ils rendent l'âme, on convoquera tous ceux qui demeurent dans ces congrégations et ils viendront là où il se trouve. On psalmodiera trois fois dans la mesure prescrite, et on fera trois tours de prière, six tours chaque fois ; après cela, ils lui feront les ablutions ou le laveront. Si c'est la nuit, on mettra des hommes autour de lui, à ses côtés, trois ou cinq, jusqu'à ce que la lumière se lève et qu'on le prenne à l'assemblée. Ils feront un seul cycle de lectures, ils psalmodieront, ils feront encore une fois la prière et s'assoiront. Ils feront cinq tours de lectures d'une vraie mesure, et ils psalmodieront cinq fois ; ils feront la prière, trois tours chaque fois ; ensuite ils feront les préparatifs funéraires. Lorsqu'ils auront fini, ils feront encore une fois la prière, ce qui fait trente-trois tours de prière ; et on l'emportera en psalmodiant jusqu'à ce qu'on l'ensevelisse. »

n° 370 : « En tout temps, les quatre semaines où nous nous réunissons chaque année, on ne laissera personne rester à part, pas même ceux qui désirent se faire moines et écouter les paroles de l'Écriture — car nous avons tout examiné, et c'est cela qui est (le plus) utile ; car l'Église du Seigneur est dans toute la terre, ainsi que ses lois —, sauf pour des étrangers qui restent à la porte ou bien qui viennent à nous de loin pour une affaire (à traiter). Ceux-ci (donc) se tiendront en un lieu à part, entre eux. »

n° 373 : « Et la semaine après la Pentecôte où nous observons un temps de jeûne, s'il y a des étrangers à la porterie ou des personnes qui sont venues de loin, on leur donnera à manger, sauf à qui veut de lui-même tenir jusqu'au soir ; et en tout temps on (veillera à) ne troubler personne en ne leur donnant pas à manger si le jeûne a pris fin. La fin du (jeûne) est à la neuvième heure. »

n° 382 : « Personne de ceux qui sont dans le village ou aux champs n'ira à l'oblation dans une autre congrégation, et on n'y portera pas non plus l'oblation, ni aucune autre chose, afin (d'éviter) qu'une division ne se produise en quoi que ce soit, comme cela s'y est produit auparavant, et dans l'autre congré[gation] (*sy*[*nagôgè*])... »

n° 421 : « S'il se trouve parmi vous un homme ou une femme qui (s'est

mis à) travailler avant qu'on n'ait donné (le signal) pour le premier tour de prière, sans en avoir reçu l'ordre du Père de ces lieux ou, le cas échéant, de l'Ancienne qui est dans le (monastère du) village, on les châtiera pour avoir commis une très grande faute[86], surtout s'ils rentrent et sortent sans raison parce qu'ils ne veulent pas lire. »

n° 428 : « En tout temps, chez nous, quand on va préparer les lampes pour l'assemblée et qu'on les arrange à l'heure qui convient, on ira par trois. »

n° 429 : « Quand c'est l'heure de distribuer les roseaux pour l'assemblée du matin ou du soir, on ira à cinq ou six, ou alors à quatre et parfois même à trois ; je parle pour cette maison et pour l'église qui est ici. Et celles qui sont dans le village, elles iront... »

n° 431 : « En tout temps, dans ces congrégations, des hommes célébreront une semaine chacun pour toute préparation qu'il convient de faire dans le sanctuaire[87], ... non pas seulement les diacres, mais ... les prêtres feront ainsi ... parmi les frères ... et ... dans cette même vie. Mais si certains prêtres ou diacres sont supérieurs en ces lieux, en tout temps, cette prescription n'est pas pour eux ; ils auront déjà assez de mal à porter les fardeaux dont ils sont chargés ; néanmoins, s'ils en ont le loisir, c'est bien qu'ils le fassent. Toutefois, qu'ils le fassent ou ne le fassent pas, c'est eux seulement qui rendront compte de tout. »

n° 432 : « Mais, en tout temps dans ces congrégations, pour toute chose de ce genre que feront les frères rassemblés, qu'ils soient vingt, trente, cinquante ou davantage, ou même qu'ils y soient tous : lorsqu'ils se rassemblent au lieu où l'on travaille, ils prieront une fois avant de commencer à travailler ; et de même, lorsqu'ils sont sur le point de cesser, ils prieront une fois. C'est ainsi que l'on fera, quel que soit le jour, que l'on recueille des joncs, que l'on coupe des feuilles de palmier, que l'on remplisse des vases pour tremper les roseaux ou qu'on les vide, ou toute autre chose analogue. »

n° 433 : « Et encore, les prières que l'on fait dans les maisons, pendant qu'ils se reposent, en hiver ou en été, on les fera aussi lorsqu'on accomplit un travail quelconque, où que ce soit ; on ne réduira jamais ses prières dans ces congrégations, que cela plaise ou non[88]. »

n° 435 : « Seulement, personne d'entre nous ne dira jamais : "nous allons manger parce qu'on travaille", ni diminuer les tâches (à accomplir) afin de ne pas travailler pour (pouvoir) manger. L'heure de cesser à cause de pareilles tâches, ce sera en été la sixième heure, ou la cinquième ; s'il y a

---

[86] Litt. : « comme celui qui a commis un très grand mal ».

[87] Il y a donc des « hebdomadiers », prêtres et diacres désignés comme célébrants pour la semaine; la *Règle de saint Benoît,* n° 35 et 38, en prévoit seulement pour le réfectoire.

[88] Litt. : « que le cœur de ceux qui y demeurent soit ferme ou qu'il ne le soit pas. »

une canicule[89], personne ne mangera à midi, mais on se reposera dans les maisons; et après s'être reposés ou avoir repris leur souffle un moment, ils s'occuperont à un travail léger dans leurs maisons. Mais si c'est l'hiver, qu'ils fassent leur temps de travail et (ensuite) arrêtent. »

n° 443: « Depuis le premier de Paône jusqu'au premier Thôout, l'heure du repas sera toujours, en ces trois mois, une demi-heure ou une heure entière avant l'heure habituelle du repas, car (ces jours) sont longs et pénibles pour la faiblesse des faibles, et non pour la force des forts, pas plus que pour les nécessités de ceux qui sont dans les tourments et qui aspirent à une seule (petite) goutte d'eau[90]. »

n° 446: « Lorsqu'on va faire la synaxe, en tout temps, le matin, le soir et la nuit du dimanche: quand le premier moine achève de méditer, celui qui est chargé de méditer après lui se tiendra debout à l'ambon (ⲡⲙⲁⲛⲧⲕⲁⲑⲉⲇⲣⲁ) pendant le dernier tour, quand le premier va clore sa récitation, afin de se tenir prêt; quand le (premier) descendra, le (suivant) se hâtera de monter après qu'on ait (fini) de prier, et il n'y aura pas d'interruption, comme cela arrive parfois. Et l'on fera de même au village. »

n° 469: « En tout temps, si des hommes ordonnés, prêtres ou diacres, viennent dans ces congrégations pour se faire moines, ils se soumettront de la même manière que tous les frères et obéiront aux chefs de maison auxquels ils auront été assignés, en toute chose qu'on leur commandera[91]. »

n° 470: « Quant à l'heure de célébrer l'oblation: il est manifeste que c'est eux qui seront les premiers lorsque le Père de ces congrégations prescrira de célébrer l'oblation, en tout temps; et ils ne feront rien sans lui[92]. »

n° 490: « L'heure de faire les six tours de prière après être sortis de l'assemblée, c'est une heure après que le soleil se soit levé. Hormis cas de nécessité, on ne raccourcira jamais une heure (de l'office), quand on fait la lecture. La seconde fois qu'on le fera, c'est à la cinquième ou sixième heure, tout au plus. L'autre, on la fera à la huitième ou la neuvième heure, tout au plus. Chaque œuvre (ϩⲱⲃ) à sa manière et à son heure, afin de ne pas la faire dans la confusion quand vient l'heure de la synaxe, ni qu'on ne les fasse l'une sur l'autre, pressés par les choses du corps. »

---

[89] Litt.: « si c'est l'été, c'est la sixième heure, ou la cinquième; si le dehors est brûlant ».

[90] Les derniers mots font sans doute allusion à Lc 16,24; on n'oubliera pas que boire, même de l'eau pure, c'était rompre le jeûne, et que ce jeûne devait être bien pénible par les chaleurs estivales. — Le 1[er] Paône = 26 mai; le 1[er] Thôout = 28 ou 29 août.

[91] Ce canon rejoint totalement la *Règle de S. Benoît*, n° 60, à propos « Des prêtres qui désireraient se fixer dans le monastère ».

[92] Ce canon doit signifier que ce sont ces moines-clercs qui célèbrent pour la communauté lorsqu'il y a lieu de célébrer l'eucharistie, plutôt que d'inviter des clercs séculiers venus de l'extérieur. Néanmoins, l'initiative de la célébration doit venir du supérieur de la congrégation, non des clercs.

n° 491 : « Et même s'il arrive que tous les frères vont se rendre à leurs travaux, y compris ceux qui sont laissés seuls sur place (au monastère), on fera les (prières) à l'heure prévue. »

n° 497 : « En tout temps dans ces congrégations : quand sont passés les jours où l'on allume le feu dans les maisons, ils se lèveront encore, de (toute) nécessité, pour l'heure où on l'allume, de manière à leur laisser du temps pour se rendre à la synaxe, afin qu'ils soient tous prêts, sans négligence, à l'heure où l'on donne le signal ; (et cela vaut) pour les hommes comme pour les femmes. »

n° 560 : « Personne ne travaillera à l'heure de la lecture, sauf (cas de) nécessité. »

Monastère bénédictin
B-5590 Chevetogne

Ugo Zaneti

Summary

Thanks to B. Layton's edition of « The Canons of Shenoute », it has become possible to define in a much more detailed way how the prayer services were conducted in the « Congregation of Shenoute », which included the White Monastery, the Red Monastery and « the Monastery in the Village », i.e., a female community member of this congregation, which was located near Sohag (Upper Egypt). This not only explains the everyday life in this 5th century cenobitic congregation, but also helps to solve some riddles about the Pachomian liturgy, particularly the so-called « six prayers » — a feature typical of the Upper Egyptian monastic prayer, which entirely disappeared after the first millenium —, as well as some peculiarities of the burial services, and of the fasting practice.

Brouria Bitton-Ashkelony and Sergey Minov

"A Person of Silence": Philoxenos of Mabbug, Letter of Exhortation Sent to Someone Who Left Judaism and Came to the Life of Perfection*

Philoxenos of Mabbug (died 523), a keen theologian and prolific ascetic author who adhered to the Christology of Cyril of Alexandria, was known as a staunch defender of the anti-Chalcedonian cause in Syria and Mesopotamia.[1] He was named the metropolitan of Mabbug (Hierapolis, modern Membiji) in 485, a position he held until 519. There is no clear indication that he himself received a monastic formation or lived in a monastery, even though the later Syriac historiographical tradition wished us to believe so and associated him with the prestigious monastic center of Qartamin in Tur Abdin.[2] However, his close relations with central monasteries in Tell 'Ada, Beth Gaugal, Amida, and Palestine are well traced. Philoxenos wrote extensive ascetic discourses and letters, and a considerable part of his epistolary *œuvre* was intended for a monastic audience — including both monastic communities and individuals in Palestine, Syria, and Mesopotamia.[3]

This article deals with one of Philoxenos' minor letters, sent to a monk who converted from Judaism to monastic life, and it presents the original Syriac text which until now was unavailable to students of Syriac Christianity. This letter, entitled "Letter of exhortation sent to someone who left Judaism and came to the life of perfection," is preserved in a single manuscript, British Library Add. 14,726.[4] Until now the letter was known

* This research was supported by the Israel Science Foundation (founded by the Israel Academy of Science and Humanities). The authors thank Prof. Sebastian Brock and the anonymous reader of this article for their valuable comments and helpful suggestions.

[1] For a general overview of Philoxenos' life, works and theological stance, see A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie* (Louvain: Imprimerie orientaliste, 1963). A useful bibliographic guide to Philoxenos' *œuvre* has been provided recently by D. A. Michelson, "A Bibliographic Clavis to the Works of Philoxenos of Mabbug," *Hugoye* 13:2 (2010), pp. 273-338. See also the bibliography provided by R. A. Kitchen, *The Discourses of Philoxenos of Mabbug: A New Translation and Introduction* (Cistercian Studies Series 235; Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2013).

[2] De Halleux, *Philoxène de Mabbog*, pp. 22-25.

[3] For a survey of the letters to monastic communities, see de Halleux, *Philoxène de Mabbog*, pp. 187-223, 254-274.

[4] See description of the manuscript in W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the*

to scholars only in a French translation by Micheline Albert and an Italian translation by Sabino Chialà.[5]

In his *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, William Wright, dates the manuscript Add. 14,726 to the tenth century, on the basis of the form of its script, West-Syrian Serto.[6] This codex of West-Syrian origin contains a collection of writings by various ecclesiastical authors — original Syriac works — such as the letters of Jacob of Serug, Philoxenos, and Elijah of Harran; the treatise by Antony of Tagrit, and Syriac translations of Greek authors such as Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, and John Chrysostom. This letter, which appears on ff. 10r–11v, is preceded by the letter of Gregory of Nazianzus to Nectarius (i.e. Gregory's *Ep.* 202), and is followed by what appears to be an excerpt from one of Philoxenos' paraenetic discourses.[7]

The language of the letter is a good specimen of Classical Syriac. The author's mastery of the Syriac language can be seen in the sophisticated syntactical constructions he employs. The Syriac text contains no obvious signs of having been translated from another language, such as Greek. An interesting addition to Syriac lexicography is the appearance in the text of the adverbial form ܚܒܝܒܐܝܬ, "lovingly" (§16), so far unattested in the Western dictionaries of Classical Syriac. In favor of Syriac as the original language of this letter is also the fact that those quotations from the Old and New Testaments that appear through it correspond to the standard Syriac translations of the Bible.

In the manuscript the letter is explicitly ascribed to "the holy Philoxenos of Mabbug"; thus there is no reason to doubt this attribution. Both translators of this work into modern langauges — Albert and Chialà — accept the authorship of Philoxenos. And this consensus is supported also by André de Halleux, who in a concise discussion of the letter comes to the conclusion that "le ton personnel de la présente lettre et les thèmes qui y sont développés sont bien dans la manière de notre auteur."[8] De Halleux lists a number of themes, phrases, and images that this text has in common with

---

British Museum, Acquired since the Year 1838. 3 vols (London: Trustees of the British Museum, 1870-1872), vol. 2, pp. 828-831. For a brief discussion of this letter, see de Halleux, *Philoxène de Mabbog*, pp. 265-266.

[5] M. Albert, "Une lettre inédite de Philoxène de Mabboug à un Juif converti, engagé dans la vie parfaite," *L'Orient Syrien* 6 (1961), pp. 41-50; S. Chialà, *Filosseno di Mabbug. I sensi dello Spirito: Lettera a un suo discepolo, Lettera parenetica a un ebreo diventato discepolo* (Testi dei Padri della Chiesa 48; Monastero di Bose: Qiqajon, 2000), pp. 23-30.

[6] Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts*, vol. 2, p. 828.

[7] It is entitled ܠܘܬ ܕܝܪܝܐ ܡܛܠ ܬܫܡܫܬܐ ܘܡܛܠ ܕܘܒܪܐ ܕܡܫܝܚܝܘܬܐ. See de Halleux (*Philoxène de Mabbog*, p. 282), who thinks this excerpt to come from a lost *Mēmrā* on prayer.

[8] De Halleux, *Philoxène de Mabbog*, pp. 265-266.

other writings from the corpus of Philoxenos' genuine writings — namely, "spiritual thoughts" (§3), "knowledge of the mysteries of Christ" (§3), "limpidity of the mind" (§7), "knowledge of the love of Christ" (§6), the notion of spiritual things revealed to the soul (§§19-20), and the theme of the "sensation" of the new man (§§9-11).[9]

It is difficult to ascertain the date of this letter. Philoxenos is well known for being a Christological polemicist; yet in this work it is hard to detect such an inclination, which may be an indication for an early dating of the letter. André de Halleux was inclined to date the letter to Philoxenos' early career on the basis of the vague ending phrase of the last paragraph, which alludes to an ill-defined Christological miaphysite formula: "Christ is God, one of the Trinity, and he suffered and died for us" (§24). According to him, although this phrase does not clearly reflect the Antiochene controversy about the *Trisagion* that went on during 482-484, it may call for dating it earlier, to the period in the bishop's life before his conflict with the Antiochene patriarch Flavian (506-512) over the council of Chalcedon.[10]

As its title indicates, Philoxenos addressed the letter to an individual who "left Judaism"[11] and "came to the life of perfection," that is, became a monk. Unfortunately, the text of the letter provides no further information about this person. The question arises whether this Jewish addressee of Philoxenos should be considered a fictional character or not. In favor of the former scenario is the fact that a Jewish interlocutor was often used as a straw figure in *Adversus Judaeos* literature, especially in dialogues. In addition, conversion of the Jews constitutes a recurrent and popular theme in the Christian literature of late antique Syria and Mesopotamia, especially in hagiographical compositions.[12]

---

[9] De Halleux, *Philoxène de Mabbog*, p. 266, notes 3-5. De Halleux refers to Philoxenos' *Memre against Habib*; *Memre parenetique* and his commentaries *On Matt* 3, 1-16; *On Luke* 2, 52; *On John* 1, 1-17, 120-142.

[10] De Halleux, *Philoxène de Mabbog*, p. 266.

[11] For the verb ܐܬܬܠܡܕ݂ ܡܢ, we prefer the meaning "left" to the more technical "converted from." Cf. the title of another letter by Philoxenos, addressed to a novice, — "Letter to a man, who has recently left the world" (ܐܬܬܠܡܕ݂ ܡܢ ܥܠܡܐ); ed. G. Olinder, *A Letter of Philoxenus of Mabbug Sent to a Novice* (Göteborgs Högskolas Årsskrift 47.21; Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1941), p. 1.

[12] Cf. *Acts of Thomas* 8-9 (tr. A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary* [Supplements to Novum Testamentum 108; 2nd rev. ed.; Leiden: Brill, 2003], pp. 39-42); *Teaching of Addai* (ed. G. Howard, *The Teaching of Addai* [SBL Texts and Translations 16, Early Christian Literature Series 4; Chico, California: Scholars Press, 1981], p. ܠ [Syr.], p. 69 [tr.]); *Judas Kyriakos Legend* (ed. H. J. W. Drijvers and J. W. Drijvers, *The Finding of the True Cross – The Judas Kyriakos Legend in Syriac: Introduction, Text and Translation* [CSCO 565, Subs. 93; Louvain: Peeters, 1997], p. 48 [Syr.], p. 68 [tr.]); *Life of Rabbula* (ed. J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta* [Oxford: Clarendon Press, 1865], pp. 193-195); *Acts of Mar Mari* (ed. A. Harrak, *The Acts of Mār*

Nevertheless, we believe that in this particular case we are dealing with a real person, someone who converted from Judaism to Christianity. There are several considerations that speak against the fictional nature of Philoxenos' addressee. Given that this letter does not belong to the *Adversus Judaeos* genre and features no anti-Jewish polemic, from the literary point of view there is no need to introduce a Jewish character. Furthermore, whereas there are many examples of stories of Jews converting to Christianity that can be safely discarded as being the result of a literary *topos* at work, one can hardly deny that there are some genuine cases of Jews from the Eastern provinces of the Roman empire embracing the new religion during the period of Late Antiquity. For instance, in the fourth century we hear that Jerome studied Hebrew in the desert of Chalcis in Syria from "a certain brother who had once been a believer among the Jews."[13] Closer to the time of Philoxenos, the anti-Chalcedonian writer John Rufus (5th-6th cc.), recalls the story of the conversion by Peter the Iberian of a certain Jewish girl named Eugenia in the Phoenician city of Tyre during the second half of the fifth century.[14] What makes the case of Eugenia particularly interesting is not only the chronological closeness of her case to our letter, but also that, like the addressee of Philoxenos, she not only converts to Christianity, but embarks on the monastic way of life.

Finally, to the genuinely Jewish origin of the recipient of Philoxenos' letter may testify also the fact that in this work, which as a whole is devoted to ascetic teachings, the bishop finds it necessary to address, though briefly, the theme of the Church as the new or true Israel. In §12 Philoxenos gives his communication a personal touch by praising his addressee, whom he describes as belonging to "Israel by name" and to "the lineage of the seers

---

Mārī the Apostle [SBL Writings from the Greco-Roman World 11; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005], pp. 66-67); *Life of Mar Awgen* (ed. P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*. 7 vols [Paris / Leipzig: Otto Harrassowitz, 1890-1897], vol. 3, pp. 414-418); *Martyrdom of 'Abd al-Masih of Sinğar* (ed. J. Corluy, "Acta sancti Mar Abdu'l Masich, aramaice et latine, edidit nunc primum ex cod. Londinensi (Addit. mss. 12174)," *Analecta Bollandiana* 5 [1886], 5-52); *Life of Aaron of Serug* (ed. F. Nau and L. Leroy, *Les légendes syriaques d'Aaron de Saroug, de Maxime et Domèce, d'Abraham, maître de Barsôma, et de l'empereur Maurice; Les miracles de Saint Ptolémée* [PO 5.5 (25); Paris: Firmin-Didot, 1910], pp. 709-710).

[13] *Ep.* 125.12.1; ed. I. Hilberg, *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae. Pars 3: Epistulae CXXI-CLIV* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 56.1; Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996), p. 131.

[14] *Life of Peter the Iberian* 154; ed. C. B. Horn and R. R. Phenix, *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus* (SBL Writings from the Greco-Roman World 24; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008), pp. 226-229. For a discussion of this story, see B. Rosen, "An Apostate Jewess from Tyre: The Abbess of a Monophysite Monastery South of Caesarea," *Cathedra* 61 (1991), pp. 54-66 [in Hebrew]; C. B. Horn, "Anti-Jewish Polemic and Conversion of Jews to Anti-Chalcedonian Asceticism in the Holy Land: The Case of Eugenia of Tyre," *ARAM* 18-19 (2006-2007), pp. 33-48.

of God according to the flesh," for joining the "True Israel," i.e. the Christian Church. According to Philoxenos, by doing so the new member of the Christian community gains the double benefit of enhancing and in fact redeeming his old "carnal" lineage through the new "spiritual" one.

Philoxenos develops this theme by drawing a basic dichotomy between "Israel by name" (ܐܝܣܪܝܠ ܕܫܡܐ) and "True Israel" (ܐܝܣܪܝܠ ܕܫܪܝܪܐ). The notion of the Christian Church as the "New" or "Spiritual" or "True" Israel that replaced the "Old" one is an old and recurrent theme in the repertoire of the Christian theology of supersessionism.[15] It is found *in nuce* already in the New Testament corpus, in the letters of Paul.[16] In explicit form, it appears during the second century in the writings of Justin Martyr, who in his construction of Christianity as the new people of God claims that "we (i.e. Christians) are the true people of Israel" (Ἰσραηλιτικὸν τὸ ἀληθινόν ἐσμεν γένος).[17] Later on, in the third century, Origen employs similar phraseology to describe the Church.[18] It is noteworthy, however, that although the theology of supersessionism has a great variety of expressions in the works of Syriac Christian writers from Late Antiquity,[19] this particular formula based on the dichotomy "True Israel" and "Israel by name" does not seem to be attested before the time of Philoxenos. Thus we do not find it in the *Demonstrations* of Aphrahat or in the corpus of Ephrem's genuine writings. Neither does it appear in such important Syriac works of anti-Jewish polemic as the *Homily against the Jews* by Isaac of Antioch (5th c.) or the

---

[15] For a general presentation, see R. R. Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York: Seabury Press, 1974), pp. 124-165; M. Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135–425)*, trans. by H. McKeating (London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1996), pp. 76-97.

[16] Cf. Gal 6:16; Rom 9:6; Eph 2:12; 1Cor 10:18. See P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (Society for New Testament Studies, Monograph Series 10; Cambridge: Cambridge University Press, 1969), esp. pp. 70-206.

[17] *Dial.* 135.3; ed. M. Marcovich, *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (Patristische Texte und Studien 47; Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1997), p. 304. Cf. also *Dial.* 11.5, 130.3. For a discussion of this aspect of Justin's approach to Christian identity, see D. K. Buell, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 2005), pp. 94-115.

[18] Cf. *Hom. in Jos.* 15.1 – *ecclesiam Domini, quae est verus Istrahel*; ed. W. A. Baehrens, *Origenes. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, Teil 2: Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 29, Origenes Werke 7; Leipzig: J.C. Hinrichs, 1921), p. 382.

[19] For examples and discussion, see R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 56-68; J. Neusner, *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran* (Studia Post-Biblica 19; Leiden: E.J. Brill, 1971), pp. 158-175; S. Minov, *Syriac Christian Identity in Late Sasanian Mesopotamia: The Cave of Treasures in Context* (Ph.D. dissertation; The Hebrew University of Jerusalem, 2013), pp. 123-167.

Homilies against the Jews by Jacob of Serug (6th c.). Of course, the limitations imposed by the only partial survival of the corpus of anti-Jewish polemical literature in Syriac prevent us from claiming so with certainty, but it might well be that Philoxenos was the first Syriac author to make use of this polemical trope.

Yet, it is noteworthy that while Philoxenos does resort to this basic supercessionist dichotomy, in his case it is devoid of any negative connotations. On the contrary, he deploys it in order to commend his addressee's choice and to present his Jewishness in a distinctively positive way. In §§12-14, Philoxenos draws a picture of the spiritual disposition of the Jews embracing Christianity, which seems to be unique in Syriac literature from Late Antiquity. Evoking the Pauline imagery of "branches" and "grafting" from Romans 11, Philoxenos ensures the convert that his "Israelite lineage" makes him particularly well-positioned to advance in the way of spiritual progress, due to "an even greater power to perceive the benefits of Christ" aroused in him by "the Lord of election." He, thus, has a double advantage of adding spiritual to carnal, so that his bodily descent from "the lineage of the seers of God (ܚܙ̈ܝ ܠܐܠܗܐ)" amplifies his mystical experience as seer of God in the Christian sense.[20]

Philoxenos expresses a positive attitude towards his addressee's ethnic background by characterizing the Jewish race as that of the "seers of God." In doing so, the bishop relies on the etymological interpretation of Jacob's epithet "Israel" from Genesis 32:28 as "one who sees God." This exegetical tradition originated in the Jewish Hellenistic circles and could be found in the works of Philo of Alexandria and other Jewish authors.[21] It was adopted by Christian exegetes at quite an early point, so that one can see this interpretation enjoying a considerable popularity among the Greek-speaking writers from the second century onwards.[22] In the Syriac-speaking milieu, this etymology is attested, besides Philoxenos, in several other sixth-century works.[23]

---

[20] Cf. phrases ܚܙܐ ܠܐܠܗܐ (§17) and ܚܙܬܐ ܕܐܠܗܐ (§23), used to describe the ultimate goal of ascetic's efforts.

[21] Cf. *Leg*. 3.38, 3.186; *Post*. 92; *Fug*. 208; *Mut*. 81; *Abr*. 57. Cf. also the Jewish Hellenistic prayers, incorporated into the *Apostolic Constitutions* (7.36.2). For a discussion, see C.T.R. Hayward, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings: From Victorious Athlete to Heavenly Champion* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 156-193.

[22] Cf. Melito, *Peri Pascha* 82; Clement of Alexandria, *Paed*. 1.9; Origen, *Comm. in Cant.*, *Prologue* 3, *De princ*. 4.3.12; Eusebius of Caesarea, *Praep. ev*. 7.8.28, 11.6.31; Cyril of Alexandria, *Glaph. in Gen*. 2. See Hayward, *Interpretations of the Name Israel*, pp. 330-351.

[23] It appears in several Syriac biblical onomastica, some of which could be traced back to the 6th c.; see F. Wutz, *Onomastica Sacra. Untersuchungen zum Liber Interpretationis Nominum Hebraicorum des Hl. Hieronymus*. 2 vols (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der

As to Philoxenos' view of spiritual life, it is worth recalling that the idiosyncratic terminology and ascetic theory of the Syriac *Book of Steps* (ca. 4th c.) and of Evagrius Ponticus are embedded in his major ascetic writings. He followed the distinctive spirituality of the *Book of Steps*, which discerns two Christian lifestyles, divided according to their level of virtuous life: the "Upright" (ܟܐܢܐ) who follow the minor commandments and the "Perfect" (ܓܡܝܪܐ) who adhere to the major commandments. Perfection is imitation of the model of Christ, and consists of renunciation of the world and all possessions, fasting every day, continuous prayer, humility, and becoming a stranger to the world.[24] As Sebastian Brock has pointed out, Philoxenos is considered the most important author to follow the bipartite theory of the *Book of Steps*.[25] This is most apparent in Philoxenos' monastic discourses, in which he built on this theory, and emphasized that it is impossible to attain perfection without withdrawing from the world, renouncing wealth, and adopting self-denial.[26] In the letter to the converted monk, however, Philoxenos does not use this idiosyncratic terminology of the *Book of Steps*.

It is equally important to accentuate that Philoxenos showed himself to be "a student of Evagrius," as recognized by modern scholarship, even though he used the teaching of his master in a prudent way, as has been

---

altchristlichen Literatur 41.1-2; Leipzig: J.C. Hinrichs, 1915), vol. 2, pp. 796, 804, 820. Cf. also the Syriac translation of Cyril's *Glaphyra* by Moses of Inghilene, preserved in mss. BL Add. 14555 and Vatican Syr. 107.

[24] See, for example, *Book of Steps, Mēmrā* 19; ed. M. Kmosko, *Liber Graduum* (Patrologia Syriaca 1.3; Paris: Firmin-Didot, 1926), cols. 496, 513; English trans. R. A. Kitchen and M. Parmentier, *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum, translated with an Introduction and Notes* (Cistercian Studies Series 196; Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2004), pp. 199, 206. For a summary of the fundamental expectations from the Upright and the Perfect, see Introduction in Kitchen and Parmentier, *Book of Steps*, pp. xxxviii-xlvi. For the dynamic of this two levels of Christians, see P. Bettiolo, "Confessare Dio in perfetta spogliazione. La via del discernimento dei commandamenti nel *Liber Graduum*," *Cristianesimo nella Storia* 19 (1998), pp. 631-651.

[25] S. P. Brock, "Some Paths to Perfection in the Syriac Fathers," *Studia Patristica* 51 (2011), pp. 77-94 (esp. p. 83). Likewise, Kitchen stressed (*Book of Steps*, p. xxvii) that "Philoxenus is the only Syriac author who exhibits the apparent influence of the *Liber Graduum*."

[26] Philoxenos, *Discourses*, ed. by E. A. W. Budge, *The Discourses of Philoxenus Bishop of Mabbôgh, A.D. 485–519. Edited from Syriac Manuscripts of the Sixth and Seventh Centuries, in the British Museum, with an English Translation*, 2 vols (London: Asher & Co., 1983-1894); a recent English translation by Kitchen, *Discourses of Philoxenos of Mabbug*. On the influence of the *Book of Steps* on Philoxenos' ascetic theory, see, for example, *Discourses, Mēmrā* 8; ed. Budge, *Discourses of Philoxenus*, vol. 1, pp. 222-224, 237-238; trans. Kitchen, *Discourses of Philoxenos*, pp. 176-178, 188; Cf. Evagrius, *On Thoughts* 26: "It is not possible to acquire knowledge without having made the first, the second, and the third renunciation..." Eng. trans. R. E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus: Translation, Introduction, and Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 172.

demonstrated by Antoine Guillaumont and others.[27] Robin Darling Young has discussed the influence of Evagrius' monastic thought on Philoxenos, apparent in the subject of the imitation of Christ;[28] and Robert Kitchen has convincingly pointed out that the imprint of the Evagrian method is sewn into all of Philoxenos' writings.[29] Such is not the case, however, in this letter, which does not reveal the internalization of the Evagrian terminology and ascetic theory. Rather, in the letter to the converted monk Philoxenos has transmitted his ascetic teaching in general terms, common in the ascetic discourse of late antique Syriac Christianity. Moreover, Perfection (*teleiotes*) was not Evagrius' preferred concept for framing his ascetic teaching, but it turns out to be imperative in Philoxenos' ascetic theory and a pivotal concern in his message to the converted monk.

Philoxenos' letter to the converted monk is a minor document, relatively meager in ascetic teachings, in comparison, for instance, with his ascetic *Discourses*, and his letters to novices and monks in various monasteries.[30] The letter's most central ascetic quality is stillness (ܫܠܝܐ), and its main goal is knowledge of the divine and perfection (ܓܡܝܪܘܬܐ). He framed his ascetic discipline here in bipartite terms, that is, "two ways" (ܬܪ̈ܬܝܢ ܐܘܪ̈ܚܝܢ), two roads, corporeal labors and spiritual thoughts. He combined this bipartite scheme with Matthew 7:14: "The gate is narrow and the way is strait," that is, the narrow road of bodily labors (ܐܘܪܚܐ ܐܠܝܨܬܐ ܕܥܡ̈ܠܐ ܦܓܪ̈ܢܐ), the road of hard labors (ܐܘܪܚܐ ܕܥܡ̈ܠܐ ܐܠܝ̈ܨܐ) and the strait path of spiritual thoughts. This notion was not new in the fifth century.[31] The author of the

[27] See A. Guillaumont, *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens* (Patristica Sorbonensia 5; Paris: Editions du Seuil, 1962), pp. 207-213; P. Harb, "L'attitude de Philoxène de Mabbug à l'égard de la spiritualité "savante" d'Évagre le Pontique," in: F. Graffin (ed.), *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898–1968), fondateur et directeur de L'Orient Syrien, 1956–1967* (Louvain: Imprimerie orientaliste, 1969), pp. 135-155; idem, "Les origines de la doctrine de la *'lā ḥašūšūtā'* (*apatheia*) chez Philoxène de Mabbug," *Parole de l'Orient* 5 (1974), pp. 227-241. For a recent discussion on the way Philoxenos integrated in his writings the Evagrian teachings, see D. A. Michelson, *The Practical Christology of Philoxenos of Mabbug* (Oxford Early Christian Studies; Oxford: Oxford University Press, 2014), pp. 82-112.

[28] R. D. Young, "The Influence of Evagrius of Pontus," in: R. D. Young and M. J. Blanchard (eds.), *To Train his Soul in Books: Syriac Asceticism in Early Christianity* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2011), pp. 157-160, 166-175.

[29] Kitchen, *Discourses of Philoxenos*, Introduction, p. lxix.

[30] See, for example, G. Olinder, *A Letter of Philoxenus of Mabbug Sent to a Novice* (Göteborgs Högskolas Årsskrift 47.21; Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1941), pp. 1-20.

[31] The binary tradition in early Christianity reflects almost exclusively ethical and apocalyptic teachings, see the *Epistle of Barnabas* (18-21), in which teaching and authority are described in terms of two ways, using the imagery of light and darkness. Cf. the *Didache* 1, life/death, and the *Shepherd of Hermas*, Mandate 6.36: "There are two angels with man, one of righteousness and one of wickedness." For the Jewish biblical context and in the Dead Sea

Book of Steps, in the longest *Mēmrā* 19, addressed to the "one who wishes to become a solitary (ܐܝܚܝܕܝܐ)," already depicted the ascetic lifestyle as a narrow and difficult road of perfection by drawing on Matthew 7:14.[32] Philoxenos cherished this metaphor in his *Discourses*, one of his major ascetical treatises, composed probably during his episcopate.[33] He discussed there the imagery of the narrow door (ܬܪܥܐ ܐܠܝܨܐ) and related it to the notion of tasting the way of Christ and entering the kingdom of God, which corresponds to his statement in the letter to the converted monk, in which Christ figures as knowledge, saying: "The one who considers thoroughly and begins with knowledge, at the end will attain wisdom" (§2). According to him, one should eliminate from himself every sensation (ܪܓܫ ܠܛܥܡܘܬܐ) of the world's tastes, and uproot evil and dissoluteness. In this passage Philoxenos is more specific about ascetic conduct than in the letter to the converted monk, elucidating that "unless gluttony has died, asceticism cannot live in us."[34] In this context he used as well the Pauline imagery of the old and new person for denoting the transitory stage from lust to death of vices, perceiving the performance of asceticism as a rebirth.[35] Through asceticism, he expounded, the scars of the old person are cleansed and scoured. Thus: "The beauty of the new person is being revealed ... then it is for it to see and be seen in the beauty of its soul, because from here it receives the garment of knowledge." The beginning of asceticism is bitter and harsh, he said, but "its conclusion is pleasant and sweet ... it is the narrow door (ܬܪܥܐ ܐܠܝܨܐ) that ushers one into the expansive realm of the spiritual."[36]

Scrolls, see R. A. Kraft, "Early Developments of the 'Two-Ways Tradition(s),' in Retrospect," in: R. A. Argall, B. A. Bow, and R. A. Werline (eds.), *For a Later Generation: Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism, and Early Christianity* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2000), pp. 136-143.

32 *Book of Steps, Mēmrā* 19; ed. Kmosko, *Liber Graduum*, col. 447-453; trans. Kitchen and Parmentier, *Book of Steps*, pp. 183-185. See also, *Mēmrā* 29; ed. Kmosko, *Liber Graduum*, col. 852; trans. Kitchen and Parmentier, *Book of Steps*, p. 336; *Mēmrā* 30; ed. Kmosko, *Liber Graduum*, col. 921; trans. Kitchen and Parmentier, *Book of Steps*, p. 360. On the "narrow gate of Perfection (ܬܪܥܐ ܐܠܝܨܐ ܕܓܡܝܪܘܬܐ)" (Mt 7:13), see also *Mēmrā* 2 ed. Kmosko, *Liber Graduum*, col. 28; trans. Kitchen and Parmentier, *Book of Steps*, p. 13. On the typology of the road in the *Book of Steps*, see Kitchen and Parmentier, *Book of Steps*, pp. lxvi-lxvii.

33 This is de Halleux's suggestion (*Philoxène de Mabbog*, p. 288). For a survey of the various suggestion for dating the *Discourses*, see Kitchen, *Discourses of Philoxenos*, pp. xxxiv-xxxv.

34 *Discourses, Mēmrā* 11; ed. Budge, *Discourses of Philoxenus*, vol. 1, pp. 420-421; trans. Kitchen, *Discourses of Philoxenos*, p. 328.

35 *Discourses, Mēmrā* 11; ed. Budge, *Discourses of Philoxenus*, vol. 1, p. 422; trans. Kitchen, *Discourses of Philoxenos*, p. 329.

36 *Discourses, Mēmrā* 11; ed. Budge, *Discourses of Philoxenus*, vol. 1, p. 423; trans. Kitchen, *Discourses of Philoxenos*, p. 330.

And further along in this *Discourse* he stated: "The road that leads to life is small and narrow" (ܩܛܝܢܐ ܗܝ ܘܐܠܝܨܐ ܐܘܪܚܐ ܕܡܘܒܠܐ ܠܚܝ̈ܐ).[37]

In his *Discourses* Philoxenos enhanced the Pauline theology of taking off the old person (ܒܪܢܫܐ ܥܬܝܩܐ) through baptism and putting on the new person (ܒܪܢܫܐ ܚܕܬܐ). The mystery one receives in baptism operates only in the name of faith, yet when one desires to take off the old person through his own labor and fatigue, he becomes aware of it not only through the hearing of faith, but "by an authentic experience of spiritual knowledge" (ܒܢܣܝܢܐ ܫܪܝܪܐ ܕܝܕܥܬܐ ܕܪܘܚ) and through ascetic practices, such as pure prayer and continual supplication, suffering and tears.[38] Philoxenos believed that unless one has departed from the world, shed the entire corporeal way of life (ܕܘܒܪܐ ܦܓܪܢܝܐ), and emptied himself of everything in it, "he is not able to attain this knowledge in order to become aware (ܕܢܪܓܫ) of the majesty of these things given mysteriously by Christ."[39] In this context Philoxenos shows himself an astute reader of Evagrius, explaining that when a person has taken off the world and renounced everything visible, then he begins to take off evil passions (ܚܫ̈ܐ ܒܝܫ̈ܐ): lust, fornication, gluttony, intemperance, insatiableness, and drunkenness.[40]

In the *Letter* to the converted monk Philoxenos rather restricted his ascetic teaching and language to several elementary ascetic practices that he could easily cast in the context of conversion, all the while presenting the ascetic lifestyle as a rebirth. A comparison of the *Letter* with the *Discourses* and other letters intended for novice monks who had newly adopted the monastic discipline reveals that in the letter to the converted monk Philoxenos merely provides an outline of his ascetic theory—fusing the Pauline notion of conversion with asceticism and perfection—which he fully developed in the *Discourses*.[41] Yet, unlike the *Letter*, in the *Discourses* he draws clearly on the bipartite theory of the *Book of Steps* and uses the terms Up-

---

[37] *Discourses*, *Mēmrā* 11; ed. Budge, *Discourses of Philoxenus*, vol. 1, p. 492; trans. Kitchen, *Discourses of Philoxenos*, p. 384-385.

[38] *Discourses*, *Mēmrā* 9; ed. Budge, *Discourses of Philoxenus*, vol. 1, pp. 267-268; trans. Kitchen, *Discourses of Philoxenos*, p. 210.

[39] *Discourses*, *Mēmrā* 9; ed. Budge, *Discourses of Philoxenus*, vol. 1, p. 268; trans. Kitchen, *Discourses of Philoxenos*, p. 211.

[40] *Discourses*, *Mēmrā* 9; ed. Budge, *Discourses of Philoxenus*, vol. 1, p. 269; trans. Kitchen, *Discourses of Philoxenos*, p. 212.

[41] See, for example, *A Letter of Philoxenus of Mabbug Sent to a Novice*, edited by G. Olinder (Göteborgs Högskolas Årsskrift 47.21; Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1941). In this letter Philoxenos introduced a mode of conduct for the soul, body, and the mind, listing the well-known passions such as lust, laughter, and remembrance of former friends.

right and Perfect, and associates the way of uprightness with the road of the world, and perfection with the road beyond the world.[42]

One of Philoxenos' favorite ascetical themes in this letter is stillness: physical stillness, stillness of the mind (§8) and stillness of thoughts (§16), distinctions that he used as well in his *Letter to Patricius*, written after the letter to the converted monk and the *Discourses*, sometime around 500-505. Exterior stillness (ܫܠܝܐ ܕܕܘܟܬܐ)[43] leads to stillness of the mind, which raises a person up to conversing with God, for which Philoxenos also used the metaphor of the sweet taste of the one "who senses that he has tasted that sweetness of flavor," inducing him to "ascend and recline at the table of the opulence of the fruits of divine knowledge" (§7). In *Discourse* 11 he likewise used the image of flavor: "The beginning of asceticism is bitter and harsh, but its conclusion is pleasant and sweet," concluding that "it is the narrow door that ushers one into the expansive realm of the spiritual."[44] In another passage Philoxenos expanded on the spiritual, an invisible stage, describing it as a space in which there is only stillness (ܫܠܝܐ) and quiet, where one will taste something that he cannot taste with the physical palate, and he will sense something that is not apparent to corporeal senses.[45]

Needless to say, there is nothing unique about integrating the ideal of stillness in Late Antique ascetic discourse, nor in perceiving the practice of stillness as the beginning of the monastic life.[46] However, in the letter to the converted monk Philoxenos accentuated the imperative of stillness, stressing that one can discover the "seal of spiritual image" only in stillness (§5, 6, 8). This occurs, Philoxenos elucidated, through the imageless experience of the mind, once the corporeal image is removed from the person's mind and it becomes silent from all agitations, assuming that "each one of us is by nature a person of silence." It is unclear what Philoxenos means by the phrase "by nature a person of silence." Nevertheless, he used it while drawing a distinction between two levels of awareness of the new man: All

---

[42] *Discourses*, *Mēmrā* 8; ed. Budge, *Discourses of Philoxenus*, vol. 1, p. 224; trans. Kitchen, *Discourses of Philoxenos*, p. 177.

[43] Literally: "stillness of place." For this phrase, see Philoxenos, *Letter to Patricius*; ed. R. Lavenant, *La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug* (PO 30.5 [147]; Paris: Firmin-Didot, 1963), pp. 58, 60 [Syriac], pp. 59, 61 [trans.]. For the date of the *Letter to Patricius*, see De Halleux, *Philoxène de Mabbog*, p. 259.

[44] *Discourses*, *Mēmrā* 11; ed. Budge, *Discourses of Philoxenus*, vol. 1, p. 423; trans. Kitchen, *Discourses of Philoxenos*, p. 330.

[45] *Discourses Mēmrā* 9; ed. Budge, *Discourses of Philoxenus*, vol. 1, p. 289; trans. Kitchen, *Discourses of Philoxenos*, p. 227.

[46] See, for example, *A Letter of Philoxenus of Mabbug Sent to a Novice*, edited by G. Olinder (Göteborgs Högskolas Årsskrift 47.21; Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1941). In this letter Philoxenos introduced a mode of conduct for the soul, body, and the mind, listing the well-known passions such as lust, laughter, and remembrance of former friends.

persons vest Him by grace, he explained, yet not all of them feel the grace "because although our clothing of the new man comes through grace, the sensation (ܪܓܫ ܠܚܕܘܬܐ) of this gladness comes through labour" (§9). Further, he phrased the notion of two levels of awareness by using two sorts of stillness, the exterior and the interior, together with self-emptying (§16); thus from the level of the "spiritual man" who converses with the Lord one can be elevated to the "perfect conversation with the knowledge,"[47] that is, with Christ, toward the vision of God, "face to face" (§16). In other words, Philoxenos merged the notion of sensation of baptism with his theory of asceticism, in which the exercise of stillness is predominant. This mold, a sort of ultimate conversion or rebirth of the monk, is well articulated in Philoxenos' *Discourses*. For example:

> Jesus was born again by baptism and from the belly of the law he received a spiritual place ... in this pattern everyone who desires to become a perfect disciple of Christ, when one has left the world and is living outside of it, is born again from physical world to the spiritual world ... from a multitude of friends to solitude ... from the corporeal[48] mode of life to the spiritual mode of life (ܡܢ ܕܘܒܪܐ ܦܓܪܢܝܐ ܠܕܘܒܪܐ ܪܘܚܢܝܐ), from a conversation with a human being to a conversation with God, from [one kind of] knowledge to [another kind of] knowledge, and from [one] path to [another path].[49]

Several letters that Philoxenos sent to monastic centers in the eastern part of the empire are of a dogmatic nature, dealing with the Christological debate during one of its critical stages; others, like the letter to the converted monk, extol the ascetic life. Although in this letter Philoxenos approached the subject of asceticism (ܚܦܝܛܘܬܐ) only schematically and offered only a glimpse of his ascetic theory, it becomes apparent that in fact he was laying the outline of his ascetic theory, which combined various sorts of conversion — from Judaism to Christianity, from the life of the world to the ascetic lifestyle, and from corporeal to spiritual way of life. Philoxenos first fully developed his ascetic outline in the *Discourses* he wrote during his episcopate in Mabbug, most probably between 485 and 498, in which he drew clearly on the theory and terminology of the *Book*

[47] See also, *Discourses*, *Mēmrā* 11; ed. Budge, *Discourses of Philoxenus*, vol. 1, pp. 469-471; trans. Kitchen, *Discourses of Philoxenos*, pp. 366-367. Here Philoxenos explains that spiritual knowledge is the kingdom of heaven, received in the soul after the victory over physical passions.

[48] Kitchen translated here "physical."

[49] *Discourses*, *Mēmrā* 9; ed. Budge, *Discourses of Philoxenus*, vol. 1, pp. 258-259; trans. Kitchen, *Discourses of Philoxenos*, pp. 204-205. See also *Mēmrā* 9; ed. Budge, *Discourses of Philoxenus*, vol. 1, p. 295, where he used the metaphor of a new vestment for designating the cutting off the old world and self-transformation as putting on spiritual knowledge.

of Steps.[50] His fascination with the *Book of Steps* at this early stage of his career, however, faded in his *Letter to Patricius*, written around 500-505, in which he revealed his profound acquaintance with and adherence to the core of Evagrius' ascetic theory and threefold contemplative schema. This shift between the early date of the letter to the converted monk and Philoxenos' later writings indicates the change in Syriac ascetic discourse affected by the growing influence of the Syriac translation of Evagrius Ponticus at the end of the fifth and the beginning of the sixth century.

Hebrew University of Jerusalem
Department of Comparative Religion
brouria.bitton-ashkelony@mail.huji.ac.il
Brouria Bitton-Ashkelony

University of Oxford
Faculty of History
sergey.minov@history.ox.ac.uk
Sergey Minov

Summary

The article publishes the original Syriac text of the "Letter of exhortation sent to someone who left Judaism and came to the life of perfection," addressed to a fellow monk by the West-Syrian bishop of Mabbug Philoxenos (5th/6th cc.). The letter, published on the basis of manuscript British Library Add. 14,726, is accompanied with an English translation and discussion of its ascetic worldview in the context of Philoxenos' writings.

---

[50] The date of the *Discourses* is uncertain. This is De Halleux's suggestion (*Philoxène de Mabbog*, p. 288).

Syriac text:[51]

[f. 10r] ܕܩܕܝܫܐ ܦܝܠܘܟܣܢܘܣ ܕܡܒܘܓ: ܐܓܪܬܐ ܕܬܝܒܘܬܐ. ܕܐܫܬܕܪܬ.
ܠܘܬ ܐܚܐ ܕܐܬܬܠܡܕ: ܡܢ ܡܗܕܝܢܘܬܐ. ܘܐܬܐ ܠܡܕܒܪܐ ܕ ܓܒܘܪܬܐ.

1 ܡܫܡܫܢܐ ܗܘܝܬ ܒܥܕܬܐ ܠܡܫܝܚܐ. ܕܡܢ ܚܘܒܟ ܒܡܕܒܪܐ ܡܬܟܬܫܬ ܠܟ.
ܡܛܠ ܕܡܢ ܗܘܢ ܕܡܫܚܝܢ ܒܢܘܡܣܐ: ܘܗܘ ܕܢܫܬܘܢ ܦܬܓܡܐ ܠܐܠܗܝܢ ܕܒܡܫܡܫܢܘܬܐ
ܐܬܚܙܘܢ. ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܐܦ ܪܘܪܒܐ ܕܡܫܚܝܢ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܦܬܓܡܐ ܠܐܠܗܐ
ܕܡܢ: ܡܬܚܙܝܢ ܐܚܘܬܗ ܕܢܡܫܘܢ ܕܢܫܐ ܫܦܝܪܐ ܐܦ ܡܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ.
2 ܚܢ ܕܝܢ ܒܟ ܗ̇ܝ, ܕܒܥܠܡ ܕܠܘܬܟ ܢܬܒܕܪ: ܘܬܘܒ ܒܟ ܗܕܐ ܕܐܦ
ܫܘܒܚܬܢ ܢܦܘܩ: ܡܬܐܡܪܬ ܫܦܝܪܬܐ ܕܐܬܒܬܒ: ܚܕܘܬܐ ܕܗܘܬ ܠܝ ܒܥܡܕܐ
ܕܢܝܫܘܬܟ. ܫܦܝܪ ܓܝܪ ܫܪܝܬ ܘܡܫܡܫܝܬ ܕܐܝܟ ܫܦܝܪ: ܗܟܢܐ ܐܦ ܫܠܡܬ.
ܢܬܒܥܐ ܓܝܪ ܕܐܠܗܐ ܫܠܡܘܬܐ ܘܐܝܬܘܬܐ ܒܫܘܪܝܐ ܠܡܛܝܐ ܕܦܐܪܐ
ܩ̈ܛܝܢܐ ܗܘܐ ܚܕܪܐ ܡܢܥܐ ܠܚܝܢܘܗܝ ܕܡܬܡܛܝܐ ܫܘܠܡܗ. ܘܗܘ ܕܐܒܪ ܘܡܦܪܐ
ܒܥܕܬܐ: ܗܘ ܡܕܝܢ ܐܦ ܫܘܠܡܐ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ.
3 ܬܬܒܥܝܢ ܓܝܪ ܐܘܪܚܝܢ ܐܬܝܬܝܢ. ܕܗܢܝܢ ܐܚܝ ܠܘܬ ܐܠܗܐ ܕܪܐ.
ܐܘܪܚܐ ܐܠܗܝܬܐ ܕܒܬܠܐ ܦ̈ܓܪܐ. ܘܡܫܠܡܐ ܡܠܟܐ ܕܫ̈ܡܫܐ ܪ̈ܘܚܢܐ.
ܘܒܗ ܗܘ ܕܪܐ ܚܕ ܗܘ. ܗ̇ܝ ܡܕܒܪܢܘܬܗ ܒܬܪܝܢ ܐܣܟܝܡܝܢ ܡܬܚܙܝܢܐ. ܐܝܟ
ܕܐܦ ܡܠܬܗ ܕܦܘܪܫܢ ܚܙܝܬ ܠܝ. ܡܠܝܢ ܬܪܥܐ ܘܐܠܗܝܐ ܐܘܪܚܐ: ܘܗܫܡ
ܐܠܗܝܘܬܐ ܥܠ ܐܘܪܚܐ: ܘܦܫܝܛܘܬܐ ܥܠ ܬܪܥܐ. ܡܛܠ ܕܗܢܐ ܕܪܐ
ܐܚܝ ܒܐܘܪܚܐ ܕܫܠܡܐ ܐܠܗܝܐ: ܡܢ ܒܬܪܗܘܢ ܡܕܡ ܒܝܕܥܬܐ ܦܫܝܛܬܐ
ܕܪ̈ܐܘܗܝ, ܕܡܫܝܚܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܬܬܝܕܥ ܝܕܥܬܗ ܡܢ ܒܬܠܐ: ܘܠܐ ܡܢ ܡ̈ܠܐ.
ܡ̈ܠܐ ܓܝܪ ܒܡܠܝܢ. ܠܡ̈ܠܐ ܡ̈ܠܝܢ. ܘܐܝܟܢ ܡܢܐ ܕܐܚܕ ܒܡ̈ܠܐ ܢܕܪܐ ܒܬܪ
ܒܡܠܬܐ ܕܡܠܬܗ ܕܡܫܝܚܐ: ܡ̈ܠܐ ܡܕܡܗܘܢ, ܡܬܚܬܝܢ.
4 ܗܘ ܓܝܪ ܕܒܡ̈ܠܐ ܘܐܘ̈ܠܦܢܐ: ܢܦܩ ܒܬܪܗ ܕܗܕܪܐ ܡܠܬܐ: ܗ̇ܝ
ܡܠܬܐ ܗܘܢܗ ܡܬܚܙܝܐ ܘܡܬܓܫܫܐ ܠܗ. ܘܗ̇ܝ, ܡܬܡܠܠܐ ܠܗ ܕܢܦܩ
ܘܡܬܠܬܐ ܒܕܒܪܗ ܕܪܐ. ܘܢܦܩܘܬܐ ܠܢܩܝܘܬܐ ܟܢܝܫܬܐ. ܡܢܐ ܓܝܪ
ܕܡܬܕܪܗܘܢ ܐܘ̈ܠܦܢܐ ܠܘܬ ܡܠܬܐ: ܘܢܦܩܘܗܝ, ܒܡ̈ܠܐ ܠܬܪܥܘܬܗ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ:
ܡܫܡܠܐ ܠܗ ܗ̇ܝ, ܡܠܬܗ ܕܡܫܝܚܐ: ܐܝܟ ܡܪܘܚܬܐ ܦܬܓܡܐ. ܒܪ ܐܢܫܐ
ܠܗ ܦܫܝܛܘܬܐ ܕܫܘ̈ܒܚܐ: ܒܟ ܐܘ̈ܠܦܢܐ ܡܕ̈ܡܐ ܕܗܕ̈ܪܐ.

[51] From ms. British Library, Add. 14,726, ff. 10r–11v.

Translation

From the holy Philoxenos of Mabbug: Letter of exhortation sent to someone who left Judaism and came to the life of perfection

1. Until now I expected that Your Dearness would write me first, because it is proper that goodness shall descend from those who are above to those who are down below. However, since the great ones, who are established in the elevation of goodness, resemble God, like Him they lower themselves to receive worthless gifts of the humble ones.

2. As to ourselves, whereas to greet you would be to our advantage and, furthermore, we would thus also repay our debt, above all it was my joy upon hearing about your achievements that has urged me to write. For you have begun well, and we hope that your ending will be similar to your beginning. Indeed, the plant that at the beginning exhibits wholesomeness and beauty, as a promise of many fruits, gives to those who observe it the hope that it will reach its consummation. And the one who considers thoroughly and begins with knowledge, at the end will attain wisdom.

3. For there are two ways by which a man journeys toward God — the narrow way of corporeal labours and the strait path of spiritual thoughts. And while he who proceeds is one, yet his journey manifests itself in two forms, in accordance with what the word of our Saviour has demonstrated to us: "The gate is strait and the way is narrow."[52] And he made the way narrow and the gate strait so that a man would behold the subtle knowledge of the mysteries of Christ only after he proceeds by the way of hard labours, in order that his knowledge would be attained through labours and not through words. For words always beget (only) words, and if a man shall proceed in search of the knowledge of Christ through words — it is only words that he will find in front of him.

4. For the one who in labours and afflictions proceeds in search of this knowledge, the knowledge itself will be revealed and make itself apprehensible to him, and lead him to ascend and elevate him to its highest degrees, and make him worthy of being the chosen lot. For when the afflictions bring him close to the knowledge and the labours draw him to the meaning of wisdom, it is the knowledge of Christ that receives him as a good nursemaid, while demanding from him a fineness of thoughts in addition to the previous afflictions of limbs.

---

[52] Mt 7:14. The wording of Philoxenos' quote corresponds to that of the *Peshitta* version. Cf. *Discourses, Mēmrā* 11; ed. Budge, *Discourses of Philoxenus*, vol. 1, p. 492; trans. Kitchen, *Discourses of Philoxenos*, p. 384.

5 ܡܛܠ ܕܐܡܪܢܐ ܕܡܦܩܪܐ ܗܘ ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܢܦܩܘܢ ܠܫܡܫܘܢ ܦܓܪ̈ܐ. ܗܟܢܐ ܒܟܠܐ ܗܘ ܠܡܫܒܚܐ: ܕܢܫܠܡܘܢ ܐܘܟܐ ܒܬ̈ܒܐ ܘܒܩܘ̈ܪܝܢܐ. ܘܐܡܝܢ ܕܠܐ ܠܒܪ ܐܝܟ ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ ܐܠܐ ܐܦ ܒܡܕܡܐ ܥܠܝܗ ܡܫܝܚܘܬܗ ܕܒܫܪܐ: ܗܟܢܐ ܐܦܢܐ ܠܐ ܡܥܟܒ ܠܒܪ ܬܫܪܐ ܕܡܕܒܪܬܐ ܕܪܘܚ: ܐܠܐ ܐܦ ܡܛܠ ܫܪܐ ܡܢܗ: ܛܠܠܐ ܕܡܕܒܪܢܘܗ ܕܒܠܒܐ. ܐܝܟ ܐܝܟ ܢܐܡܪ: ܐܠܐ ܐܦ ܐܬܛܟܣܬ ܡܠܟܘܬܐ ܡܢ ܡܕܒܪܗ ܒܬܪܘܬܐ ܕܦܓܪ: ܠܐ ܡܫܡܠ ܛܟܣܐ ܕܒܬܪܘܬܐ ܕܪܘܚ.

6 ܗܕܐ ܕܝܢ ܡܬܬܟܝܠܐ: ܒܥܠܡܐ ܗܘ̇ ܕܡܫܡܫ ܕܪܘܚܬ. ܗܿܝ ܓܝܪ ܗܕܐ: ܕܠܒ ܡܢ ܒܠܒܘܗ ܣܓܝܐ ܠܗ ܥܠܡܐ: ܐܬܩܛܠ ܕܐܡܪ ܕܐܪܓܫܬ ܒܗ ܒܡܫܝܚܐ. ܐܠܐ ܓܝܪ ܐܝܟ ܡܬܩܛܠ ܒܠܚܘܕܗ ܕܡܫܝܚܐ ܠܐ ܪܫܡ ܚܫܘܗ ܘܐܠܐ ܘܐܝܟ ܡܟܘܢ ܡܢܝܢ ܒܫܠܝܐ ܕܡܕܒܪܬܐ ܕܫܘܒܚܗ ܕܡܫܝܚܐ: ܠܐ ܪܫܡ ܥܠܡܐ ܕܡܬܢܒ ܠܒܬܗ.

7 ܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ ܓܝܪ ܡܬܬܠܕ ܒܐܝܟ ܪܫܡܬ ܚܫܘܗ ܕܡܫܝܚܐ. ܐܘ ܡܢ ܗ̇ܝ ܕܡܢ ܒܫܠܝܐ ܕܩܠܝܠܘܗܝ: ܐܘ ܡܢ ܗ̇ܝ ܕܡܫܒ ܕܢܐܠܦ. ܘܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ [f. 10v] ܬܘܒ ܓܒܝܐ ܠܗ ܐܝܟ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܕܫܠܦ ܐܠܗܐ ܗܘܐ ܡܢ ܒܠܒܐ. ܐܘ ܡܛܠ ܕܡܠܟܐ ܠܡܫܘܬܐ ܕܫܦܝܘܬ ܪܫܝܐ ܕܡܢ ܓܝܪ ܒܐܠܗܐ. ܐܘ ܡܛܠ ܕܥܒܕ ܡܢ ܐܢܫܐ ܒܠܒܗ̇ ܕܠܒܬܐ ܗܕܐ ܘܪܗܛ ܕܢܫܡܫܗ̇. ܗܘ̇ ܓܝܪ ܕܡܢ ܓܝܪ ܕܠܒܢ ܗ̇ܝ ܡܫܝܚܘܬܐ ܕܠܒܬܬܐ: ܗܿܝ ܢܚܕܐ ܠܗ ܕܡܢ ܡܠܠ ܕܠܒܢ. ܒܢܝܫ ܣܓܝܪܐ ܠܒܢܘܬܐ: ܕܢܬܒܠܐ ܕܢܫܬܦܢ ܒܠ ܦܬܘܪܐ ܕܡܢܬܪܘܢ ܕܠܒܢ̈ܐ ܕܢܒܠܬܐ ܐܠܗܝܬܐ.

8 ܥܠܡܐ ܓܝܪ ܕܡܕܘܬܐ ܡܒܠ ܠܘܬ ܥܠܡܐ ܕܪܘܚܢܐ. ܘܥܠܡܐ ܕܪܘܚܢܐ ܡܫܡܫ ܠܒܢܝܢܐ ܠܡܫܠܠܐ ܕܒܢ ܐܠܗܐ. ܐܝܟܢܐ ܓܝܪ ܐܝܟ ܡܢ ܚܫܘܟܐ ܕܒܢ ܣܕ: ܠܐ ܡܫܠܠ ܒܢ ܐܢܫܐ. ܡܕܡ ܒܪܢܫܐ ܕܓܒܗ ܪܘܚܢܐ ܡܢ ܒܠܒܗܘܢ ܙܦܬܐ ܕܡܬܬܡܫܚܘܬܗ ܕܒܠܒܐ: ܠܐ ܡܫܪܐ ܕܢܠܒܠܒ ܒܡܫܠܠܐ ܕܒܢ ܐܠܗܐ.

5. As it is burdensome for the limbs to abandon their corporeal life, likewise it is toilsome for the thoughts to lay aside [their] gross and carnal impulses. And as a person does not vest in virtue unless he first takes off his pleasure of flesh, likewise the mind is not able to put on the wonder[53] of spiritual knowledge unless it strips itself of and throws away the shadow of the memory of the world. As someone may say, unless the corporeal image has completely vanished from the person's mind, he will not receive the seal of the spiritual image.

6. This (i.e. the spiritual image), however, is discovered in stillness, which, as I have heard, you love. For you have taught me that stillness is cherished by you more than anything else, so that I would know that you felt Christ by means of it. For if a person does not understand the word of a sage, he will not cherish his companionship; and if a person does not feel first the power of the knowledge of the love of Christ, he will not cherish stillness that brings close to Him.

7. For the desire for the companionship of a sage in someone is brought forth by two things: either by that he feels the power of his words or by that he loves to learn. And, again, on account of two things a person, who for the sake of God becomes separated from the world, chooses for himself that stillness:[54] either because he has attained the state of limpidity of the mind that perceives God, or because he has heard from others about this goodness and hastened to obtain it. Indeed, one who senses that he has tasted that sweetness of flavour — it induces him who has tasted (its) bounty even a little bit, with the tip of (his) little finger, to ascend and recline at the table of the opulence of the fruits of divine knowledge.

8. Stillness of place (i.e. physical stillness)[55] leads one into (a state of) stillness of the mind, and stillness of the mind raises a person up to converse with God. For even if a person has ceased from having companionship with one, he is not (yet) going to converse with another.[56] Therefore, as long as the mind does not become silent from all agitations of the worldly commotion, it will not begin to stammer in the conversation with God.

---

[53] On "wonder" (ܬܗܪܐ) in Philoxenos as a "step toward knowing Christ through the wonder of the incarnation," see Young, "Influence of Evagrius"; Michelson, *Practical Christology*, pp. 149-150.

[54] An alternative translation: "a person chooses for himself that stillness, which, for the sake of God, separates (one) from the world."

[55] See above note 43.

[56] The precise meaning of this sentence is far from certain. It seems to convey the idea that even if an ascetic has reached the state of physical stillness this does not enable him to converse with God, without first reaching the state of stillness of the mind.

9 ܒܪܢܫܐ ܕܝܢ ܫܬܐܣܐ ܐܝܬܘܗܝ܆ ܟܠܗ̇ ܡܢ ܒܒܢܝܢܐ. ܠܟܣܐ ܕܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܐܫܬܐܣܘ ܒܪܢܫܐ ܚܕܬܐ܆ ܒܥܡܕܐ ܕܪܘܚ. ܘܡܢ ܠܒ ܠܡܫܝܚ ܚܝ܆ ܐܝܬ ܕܡܪܢ ܘܐܝܬ ܕܠܐ. ܡܛܠ ܕܗܝ ܕܠܡܫܝܚ ܒܪܢܫܐ ܚܕܬܐ ܕܠܒܝܫܬܐ ܗ̇ܝ. ܗ̇ܝ ܕܝܢ ܕܡܪܢ ܒܗ̇ ܕܒܟܠܐ ܗܘ ܕܚܕܘܬܐ.

10 ܘܐܝܟܢܐ ܕܡܬܚܫܦ ܕܢܫܠܚ ܠܟܠܗ ܒܪܢܫܐ ܥܬܝܩܐ܆ ܟܕ ܐܘܠܨܢܘ̈ܗܝ ܘܡܟ̈ܐܒܐ܆ ܟܠܗ ܒܪܢܫܐ ܚܕܬܐ ܡܬܓܠܐ ܒܗ. ܐܝܟܢܐ ܕܝܢ ܡܢ ܗܕܡ̈ܘܗܝ ܟܠܗܘܢ܆ ܦܫܩ ܘܐܡܪ܆ ܠܘܩܒܠ ܗܘ ܫܬܐܣܐ ܕܡܬܦܫܩ܆ ܡܪܢ ܕܝܢ ܒܐܝܠܢܐ ܚܕܬܐ ܕܡܠܟܐ ܠܗ. ܘܐܝܬ ܕܬܐ̈ܢܐ. ܘܐܝܬ ܕܣܡܡܢܐ܆ ܘܐܝܬ ܕܟܣܦܐ. ܟܠܢܫ ܐܝܟ ܣܦܝܩܘܬܗ. ܘܠܘܩܒܠ ܗ̇ܢܘܢ ܕܡܬܦܫܩܝܢ ܡܢܗܝܢ ܐܝܠܢ̈ܐ ܫܪ̈ܬܐ ܒܪܘ̈ܚܢܝܬܗܘܢ. ܒܡܣܝܒܪܢܘܬܗ ܗ̇ܘ ܕܒܗ ܡܬܚܙܝܢ. ܫܠܝܚܐ ܕܝܢ ܡܠܦ ܠܢ܆ ܕܢܫܠܚܗ ܓܢܒܪܐܝܬ ܠܟܠܗ ܒܪܢܫܐ ܥܬܝܩܐ ܥܡ ܟܠܗܘܢ ܗܘ̈ܦܟܝܗܘܢ. ܘܢܠܒܫ ܚܕܬܐ ܕܡܬܚܕܬ ܒܕܡܘܬܐ ܕܒܪܘܗ.

11 ܫܦܝܪ ܡܕܝܢ ܪܗܛܬ ܕܬܪܝܢ ܒܒܪܢܫܐ ܚܕܬܐ ܕܠܡܫܝܚ. ܘܠܐ ܐܝܟ ܫܪܝܪܐ ܕܐܚܪ̈ܢܐ ܕܡܒܪܘܗܝ ܒܗܘܢ܆ ܘܗܘܐ ܒܪܢܫܗܘܢ ܚܬܝܡܐ ܡܒܪܐ ܠܒܪܢܫܐ ܚܕܬܐ ܕܠܡܫܝܚ ܡܢ ܫ̈ܢܝܐ. ܘܠܐ ܚܕ ܒܗܘܢ ܘܠܐ ܡܢ ܕܝܢ ܘܠܐ ܡܬܗܦܟܝܢ܆ ܘܠܐ ܫܒܪ ܚܕܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܒܡܒܗ܆ ܐܝܟ ܕܐܦܠܐ ܡܢܬܐ ܒܡܒܪܐ ܚܕܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܚܒܪ.

12 ܫܦܝܪ ܕܝܢ ܡܢ ܫܡܘܐܝܠ ܕܫܡܥܐ܆ ܘܗܘܝܬ ܐܝܟ ܫܡܘܐܝܠ ܕܫܪܪܐ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܡܢ ܛܠܝܘܬܐ ܕܝܢܩܐ ܠܐܠܗܐ ܐܬܝܗܒ ܐܦ ܦܓܪܐܝܬ. ܐܬܩܕܫܬ ܐܦ ܗ̇ܝ ܕܪܘܚ ܟܠ ܕܦܓܪ. ܕܡܫܟܢܐܝܬ ܬܬܚܫܚ ܠܗ ܠܗܝܟܠܐ. ܕܦܓܪܐ ܕܝܢ ܟܠܗ܆ ܗܕܐ ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܬܐ ܗܝ. ܐܢܫ ܕܚܒܠ ܡܩܕܫܘܬܐ܆ ܡܬܚܒܠ ܠܗ ܒܗ ܠܒ ܡܢ ܟܠܢܫ܆ ܗ̇ܘ ܕܡܢ ܒܠܚܘܕܝܗ̇ ܡܬܪ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ܆ ܫܦܝܪ ܗ̇ܘ ܘܡܝܩܪ. ܚܒܪܐ ܠܗ̇ ܕܝܢ ܢܦܫܐ ܠܗ̇ ܕܦܓܪܐ܆ ܕܒܠܚܘܕܝܗ̇ ܫܘܬܦܬܐ ܗܝ܆

13 ܕܬܬܡܪ ܒܡܕܗ̇ ܒܡܫܟܢܬܐ ܐܝܟ ܫܘܕܝܘܬܗ ܕܦܘܠܘܣ܆ ܕܟܠ ܓܢܣܐ ܗ̇ܘ ܕܡܢܗ ܒܡܫܟܢܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܬܬܥܝܪܬ. ܒܒܛܢܐ ܠܡ ܡܫܚ ܗ̇ܘܘ ܡܬܬܥܝܪܬ ܐܢ ܢܬܠܒܟܘܢ ܒܐܘܬܐ ܕܚܫܘܗܘܢ. ܠܝ ܕܝܢ ܡܗܝܡܢܐ ܠܝ܆ ܕܐܢ ܐܢܫ

9. For each one of us, in fact, is by nature a person of silence. But those who were deemed worthy put on the new man in the baptism of spirit. And while we (all) put (him) on, there are those who feel it and those who do not. Because although our clothing of the new man comes through grace, to feel it (i.e. the grace) is (the result) of joyful labour.

10. And he who, through afflictions and labours, takes pains to strip off the whole old man then the whole of the new man reveals itself in him. He who cuts off and throws away only one of his members, feels another new (member) that grows up in him, corresponding to the old one that has been cut off. And some have two, five, or ten (i.e. new members), each one according to his diligence. And, corresponding to those (members) that have been cut off, the other new ones grow up in their place, according to the perseverance of that one in whom they are renewed. For the apostle teaches us that one has to strip off completely the whole of the old man, together with all his habits, and to put on the new one, who is renewed after the image of his Creator.[57]

11. You then strove well to feel the new man, whom you have put on, and not like the others who buried him inside them, and their old man became a grave for the new man that they put on in the waters (of baptism). And he does not live in them, does not feel, does not turn around, and does not care for anything that belongs to him, as someone dead in the grave does not do any of these (activities).

12. Indeed, it is good that from Israel in name (only) you have become true Israel. Belonging to the lineage of the seers of God also according to the flesh, you have further added spiritual to carnal, so that you would be related to this lineage in double measure. For carnal is worthless without spiritual. Yet if faith comes in, he — the one who without it would be despised and ignominious above all men — is honoured through it more than anyone else, for it is spirit that operates body, which without it is worthless.

13. So, with it (i.e. faith) you will be honoured doubly, according to the testimony of Paul that was spoken about that race, from which you are according to nature: "How much more may they be grafted back into their natural olive tree!"[58] As to myself, I am convinced that if a man like

---

[57] Cf. Col 3:9-10. Contrary to his handling of these Pauline verses in the *Commentary on Matthew and Luke*, the wording of Philoxenos' paraphrase in this case stands closer to that of the Peshitta version. See B. Aland and A. K. Juckel, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. Bd. II: Die Paulinischen Briefe, Tl. 2: 2. Korintherbrief, Galaterbrief, Epheserbrief, Philipperbrief und Kolosserbrief* (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 23; Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1995), pp. 432-434.

[58] Rom 11:24b. The wording of the quote corresponds to that of the Peshitta version. The only significant difference is the addition of the adverb ܬܪܝܢܐܝܬ, which appears also in the Harklean version. See B. Aland and A. K. Juckel, *Das Neue Testament in syrischer Überliefer-*

ܐܝܟ ܕܐܬܦܫܬ ܡܢ ܛܘܗܡܐ ܗܢܐ ܐܝܣܪܐܝܠܝܐ ܢܐܬܐ: ܡܢ ܗܘ̇ ܕܐܦ
ܪܘܪܒܐܝܬ ܚܒܝܒ ܟܠ ܡܢܗ̇ ܕܓܒܝܬܐ: ܐܦ ܡܕܝܢ ܚܝܠܐ ܡܬܝܪܐ ܡܬܝܗ̈ܒܢ
ܒܗ: ܠܒܪ ܓܒܘ ܒܛܠ̈ܝܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ. ܘܫܢ̈ܐ ܗ̇ܘܢ ܕܒܝ̈ܬܬܐ ܓܒܪ̈ܐ
ܡܕܒܪܢܘܬܗܘܢ ܠܐ ܡܣܘܡ: ܒܗ ܗܢܐ ܡܬܣܘܡ: [f. 11r] ܐܢ ܒܣܘܓܐ
ܡܬܪܐ. ܘܐܢ ܒܫܢܬܐ ܕܢܒܝܘܬܐ.

14 ܘܐܢ ܕܐܦܣܩܗ ܠܐܪܐ ܕܡܠܠ ܡܢܐ ܗܘ ܗܢܐ ܠܐ ܡܢܝܐ ܐܢܐ.
ܐܠܐ ܕܗܢܐ ܐܬܬܢܝܗ ܡܫܬܥܠ ܐܢܐ. ܐܢ ܡܢ ܥ̈ܠܝܡܐ ܠܛܠ̈ܝܐ: ܘܐܢ ܡܢ
ܥܒܪܐ ܕܐܘܪ̈ܝܐ: ܕܗܢܘ ܕܗܢܐ ܛܘܗܡܐ ܐܬܬܠܒܒܘ ܠܡܚܣܢܐ.

15 ܡܛܠ ܡܕܡ ܘܗܘܝܢ: ܕܐܦ ܗ̇ܝ ܗܕܐ ܠܛܒܬܐ ܕܐܬܚܙܝܬ ܕܐܣܝܬ
ܥܠܝܐ ܘܐܪܓܫܬ ܒܦܘܠܚܢܐ ܕܪܘܚ: ܗ̇ܝ ܕܐܠܐ ܐܢ ܠܘܬ ܕܠܠ̈ܝܐ ܘܡܢ ܠܐ
ܥܒܝܐ: ܛܠܝܘܬܐ ܐܬܚܙܝܬ ܠܘܬܢ: ܒܡܫܪܝܐ ܬܒܪܐ.

16 ܬܘܒ ܐܢ ܡܓܪܬ ܒܗ ܒܥܠܝܐ ܕܕܒܘܬܐ ܡܢ ܕܫܘܒ̈ܚܐ: ܡܢ
ܡܫܘܪܝܬܐ ܕܗܠܝܢ ܕܫܘܒܚܐ: ܕܡܢ ܟܠ ܡܕܡ ܕܡܬܚܙܝܐ ܠܥܝܢܐ: ܘܡܬܚܙܝܢ
ܒܪܚܝܐ: ܘܐܩ̈ܠܝܓܐ ܬܘܒ ܡܫܒܚܢܐ ܕܠܘܬ ܚܝܠܗ ܕܓܫܡܢ ܡܫܝܠܐ.
ܡܥܠܛܬܐ ܡܥܡܘܬܬ ܕܐܬܡܠܠ ܡܢ ܡܪܝܐ. ܕܡܢ ܠܗ ܒܓܠܠܐ ܕܡܥܐ ܕܗܘ ܘܐܡܪ
ܒܢܝܫܢ ܕܘܪܫ: ܠܥܡܠܠܐ ܕܡܥܠܠܐ ܕܪܚܝܬܐ ܡܬܠܡܝܬ: ܘܠܫܝܬܐ ܗ̇ܝ ܕܐܩܝܡ
ܠܗܡܠ ܐܩܝܡ ܡܫܒܚܐܝܬ: ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܦܘܠܘܣ: ܕܗܢܐ ܐܝܟ ܕܒܡܫܝܚܘܬܐ
ܫܡ ܫܡ: ܗܢܝܢ ܕܝܢ ܐܩܝܡ ܠܗܡܠ ܐܩܝܡ: ܐܝܟ ܡܠܬܗ ܕܦܘܠܘܣ ܕܐܡܪ:
ܕܛܟܣܗܘܢ ܠܐܝܠܝܢ ܕܥܡ ܟܠܗܘܢ: ܕܗܘܢ ܢܣܒܘܢܝ ܠܐܠܗܐ.

you, who converted from that Israelite lineage comes — in addition that he becomes greatly dear to the Lord of election — there is also aroused in him an even greater power to perceive the benefits of Christ. And this life that does not manifest its working in the dead ones, namely, those who are circumcised, manifests itself in this very man, whether in great love or in the vision of the knowledge.

14. And if I would (try to) explain the mystery of why it is thus, I would not be able. I only understand that it is thus, whether on account of the blessed apostles or from the rest of those from this lineage who became disciples of Christ.

15. You should admit, therefore, and believe that even in what concerns this virtue that you have proved yourself to love stillness, and to perceive the ministry of the Spirit, which is not common in our days and found only among a few, the grace manifested itself to you superabundantly.

16. And, again, if you persist in this exterior stillness,[59] as well as that of thoughts, together with self-emptying[60] of thought from anything that appears to the eye, and are confined in (your) mind, and, furthermore, the afflictions serve to strengthen your weak body, you will be rightfully counted worthy to converse with the Lord. From this stammering, with which your spiritual man is occupied now, you will be elevated lovingly to the perfect conversation with the knowledge, toward that vision, which is face to face, according to what Paul said: "Now we see as if in a mirror, but then face to face,"[61] in accordance with the word of our Saviour, who said: "blessed are those who are pure in their heart, for they shall see God."[62]

---

ung. Bd. II: Die Paulinischen Briefe, Tl. 1: Römer- und 1. Korintherbrief (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 14; Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1991), p. 230.

[59] Literally: "stillness of place" (ܫܠܝܐ ܕܕܘܟܬܐ).

[60] "Self-emptying" (ܡܣܪܩܘܬܐ); cf. Phil 2:7, where it is said that Christ "emptied himself" (ܢܦܫܗ ܣܪܩ). For this term in early Syriac tradition, see, for example, the *Book of Steps*, *Mēmrā* 13; ed. Kmosko, *Liber Graduum*, col. 316; trans Kitchen and Parmentier, *Book of Steps*, p. 131: "If he desires to become perfect, he [must] empty himself, become celibate and abandon everything and become attached to our Lord"; *Mēmrā* 12; ed. Kmosko, *Liber Graduum*, col. 285: "Brethren, since we believe that there is a hidden self-emptying (ܡܣܪܩܘܬܐ) of the heart ... it is right that we should empty ourselves in the body too of our possessions and inheritance."

[61] 1Cor 13:12. The wording of the quote corresponds to that of the Peshitta version. The only significant difference is the omission of the phrase ܒܡܠܐܬܐ. See Aland and Juckel, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. Bd. II: Die Paulinischen Briefe, Tl. 1*, p. 439, who give several alternative renderings of this verse in Philoxenos' corpus.

[62] Mt 5:8. The wording of the quote coincides with that of the Old Syriac (Curetonian) version. See G. A. Kiraz, *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîṭtâ and Ḥarklean Versions*. 4 vols (New Testament Tools and Studies 21.1-4; Leiden: E.J. Brill, 1996), vol. 1, p. 49.

17 ܕܕܡܘܬܐ ܕܝܢ ܕܦܓܪܐ܇ ܕܡܢ ܕ̈ ܓܒܝܬܐ ܒܠܚܘܕ ܠܐ ܫܘܝܐ ܠܐܠܗܐ.
ܕܕܡܘܬ ܠܒܪ ܕܝܢ ⟨ܕܡܢ ܪ̈ܘܚܐ ܒܩܫܝܐ ܒܗ ܗܕܐ ܗ̇ܝ܂ ܡܫܡܫܢܐ ܫܘܝܐ ܠܐܠܗܐ⟩[63]
ܐܝܟ ܣܗܕܘܬܐ ܕܟܠܗ ܕܐܠܗܐ.
18 ܕܕܡܘܬܐ ܕܝܢ ܕܦܓܪܐ ܡܦܪܫܐ ܐܟܚܕ ܕܕܡܘܬ ܠܒܪ. ܘܕܕܡܘܬ ܢܦܫܐ
ܡܬܕܡܝܐ ܒܐܠܗܐ. ܡܛܠ ܕܕ̈ ܓܒܝܬܗ ܕܦܓܪܐ ܦ̈ܠܝܓܐ ܐܝܟܢ ܘܬܪ̈ܬܝܢ
ܕܡܬܠܝܢ ܫܟܝܢ ܥܠ ܢܦܫܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܕܡܟܠ ܘܪܒܐ ܕ̈ ܓܒܝܬܗ ܕ ܓܘܫܡܢܐ.
ܗܟܢ ܠܗܘܢ ܠܗܝܢ ܦ̈ܠܝܓܐ: ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܘܡܢ ܬܡܢ ܡܬܕܡܝܐ ܢܦܫܐ
ܡܢ ܦ̈ܓܪܢܝܬܗ: ܡܛܠ ܕܡܬܚܫܒ ܬܠܬܐ ܕܠܐܝܢ ܠܗ. ܘܡܪܟܢܐ ܕܬܬܦܪܫ.
ܠܥܘܡܬܐ ܕܚܘܬܗ ܦܪܝܫܐ ܕܒܢܝܫܐ ܚܙܬܐ ܕܐܬܦܪܥ. ܘܚܙܬܐ ܕܬܪܒܐ: ܕܬܬܒܥܐ
ܒܗܠܝܢ ܕܠܟܠ ܡܢܗ ܦܣܝܩ.
19 ܡܛܠ ܕܐܝܟܢܐ ܕܬܠܬ ܚܝܘܗܝ ܕܦܓܪܐ ܐܟܚܕ ܢܦܫܐ: ܗܟܢܐ ܬܠܬ
ܚܝܘܗܝ ܕܢܦܫܐ: ܐܟܚܕ ܡܬܠܒܢܐ ܪ̈ܘܚܢܐ ܕܠܟܠ ܡܢܗ ܦܣܝܩ. ܘܐܝܟܢܐ ܕܡܢ
ܕܐܬܦܪܫ ܦܓܪܐ ܡܢ ܐܣܛܘܟܣܘܗܝ ܕܦܓܪܐ[64]: ܦܫܝܛܘܬܐ ܡܬܚܙܝܐ ܠܢܦܫܐ.
ܗܟܢܐ ܐܦ ܕܐܬܦܪܫܬ ܢܦܫܐ ܡܢ ܦܓܪ̈ܐ ܕܬ̈ ܓܒܝܬܐ ܕܦܓܪܐ ܕܠܐܠܗܘܬ
ܡܬܚܙܝܐ ܠܐܪ̈ܐ ܪ̈ܘܚܢܐ ܕܠܟܠ ܡܢܗ ܬܠܝܢ.
20 ܡܛܠ ܕܒܗ̇ ܕܕܡܘܬܐ ܕܡܪܟܒܐ ܢܦܫܐ ܠܦܓܪܐ ܘܫܠܝܛܐ ܒܗ. ܐܦ
ܐܝܬ ܦܓܪܐ ܕܠܐ ܡܢ ܟܠ ܒܗ: ܗܟܢܐ ܡܚܝܐ ܘܫܠܝܛ ܗܘܐ ܕܐܘܪ ܒܢܦܫܐ.
ܐܦ ܐܝܬ ܢܦܫܐ ܕܠܐ ܡܢ ܟܠܗ ܒܗܝܢ. ܐܝܬ ܒܪ ܦܓܪܐ: ܕܠܡܘܡܬܐ
ܕܡܘܬܘܗܝ ܒܠܚܘܕ ܡܢ ܟܠ ܒܗ ܒܢܦܫܐ. ܘܐܝܬ ܢܦܫܐ ܕܒܣܘܬܦܘܬܐ ܒܠܚܘܕ
ܕܟܠܗ ܕܡܬܝܬܝܢ ܕܐܪ̈ܐ ܡܢ ܟܠܗ ܒܗܘܢ. ܘܠܐ ܠܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ ܐܢܫܐ:
ܐܠܐ ܠܬܠܬܠܐ ܕܡܬܝܬܝܢ. ܘܐܝܬܝܗܘܢ ܟ̈ܠܐ ܫ̈ܒܝܬܐ ܕܡܢܗܘܢ ܡܬܡܠܝܢ:
ܘܒܣ̈ܘܥܪܢܐ ܢܦ̈ܫܬܐ ܡܬܡܠܠܝܢ.
21 ܐܬܘܦ ܡܕܡ ܒܟܠܗܝܢ ܠܓܒܐ ܕܡܢܝܢܐ: ܘܗܘܐ ܡܫܡܫܢܐ. ܟܠ ܓܒܝܢ
ܩܐܡ. ܐܝܟ ܕܕܡܘܬܐ ܕܝܢ ܦܪܝܫܬܐ. ܗܟܢܐ ܙܕܩ ܕܢܬܦܪܫ ܩܕܡ ܐܦܝ̈ܗܘܢ
ܠܓܒܐ ܕܐܘܪ: ܕܫܠܝܬܐ ܡܢ ܫܡܠܝܐ[65] ܐܡܝܢ ܩܐܡ ܒܟܠܗܝܢ. ܘܡܫܡܫܢܐ ܡܢ
ܡܢܝܢܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܒܓܒܐ ܫܠܝܛܐ ܩܐܡ ܡܫܡܫܢܐ. [f. 11v]ܕܡܢ ܫܠܝܛ ܠܗ ܕܟܠܗ:
ܚܢܢܐ ܕܗܕܪܐ ܒܟܠܗܝܢ: ܠܘܬ ܓܒܐ ܕܡܢܝܢܐ ܢܬܡܫܚ ܩܘܡܝܢ: ܡܛܠ ܕܠܘܬܗ

[63] Scribal addition by the same hand on the left margin of the folio.

[64] A scribal correction on the right margin of the folio has ܟܠܝܢܐ.

[65] Barely legible.

17. Purity of body, however, which rejects only the desires, does not see God, whereas the purity of heart, ⟨which is from the hidden stirrings, is able to see God⟩, according to the testimony of God himself.[66]

18. For the purity of body brings closer the purity of heart, and the purity of soul observes God, because the corporal desires are channels and doors that introduce passions to the soul. And he who toils and overcomes the desires of the body blocks these same channels through (his) endurance. And from there the soul finds peace from its tumults, because the causes of its agitation have been revealed, and it begins to approach the limpidity of the joy of the new man, who has been purified, and the vision of the mind that observes those things that are situated above it (i.e. the soul).

19. As the eyes of the body are raised toward the soul, so the eyes of soul are raised toward the spiritual goods that are situated above it. And just as the body easily attends the soul when it has been released from the fetters ⟨of the world⟩,[67] likewise, once the soul has released itself from the bonds of corporal desires, it readily attends the spiritual mysteries which are suspended above it.

20. Because in the same manner as the soul is close to the body and mingled with it, even though there are bodies that do not feel it, likewise these spiritual things are allied and mingled with the soul, even though there are souls that do not feel them. In fact, there are bodies that feel the soul only for the sustenance of their needs. And there are souls that feel only the enticements of the words of knowledge of the mysteries, and do not love their substance, but merely the shadow of their knowledge. For they are novel words that arise from them (i.e. the mysteries) and converse by means of the thoughts of the soul.

21. Turn, therefore, always to the right side and behold! — Christ stands at your side as a present image. Likewise, the spiritual man ought all the time to draw before his face an image of Satan standing continuously at the left side, and Christ at the right. For behold, on this mighty side stands Christ, by whose power we ourselves in the natural disposition of (our) limbs always lean over toward the right side, because on this side stands

[66] Cf. *Book of Steps*, *Mēmrā* 19.24; ed. Kmosko, *Liber Graduum*, col. 493; trans Kitchen and Parmentier, *Book of Steps*, p. 198: "This is the Perfect road: 'Blessed are those who are pure in their heart, for they shall see God'" (Mt 5:8).

[67] Although the main text has ܦܓܪܐ, we have decided to follow the scribal emendation in the margin, since the phrase "the fetters of the world" (ܐܣܘܪܐ ܕܥܠܡܐ or ܐܣܘܪܘܗܝ ܕܥܠܡܐ) is a standard feature of Philoxenos' ascetic vocabulary. Cf. *Discourses* 4, 8, 9; ed. Budge, *Discourses of Philoxenus*, vol. 1, p. 78, ln. 19-20; p. 233, ln. 8-9; p. 294, ln. 3.

ܘܐܦ ܡܕܒܪܢ. ܐܝܟ ܕܐܠܨܐ ܠܝ ܕܐܘܕܐ ܒܡܠܬ ܦܘܡܐ ܕܒܗ: ܕܗܘܐ ܡܢ
ܡܛܠ ܕܠܐ ܐܘܒܕ.

22 ܗܠܝܢ ܓܝܪ ܕܒܠܒܬ ܠܫܘܒܚܟ. ܠܘ ܕܐܠܦܟ. ܗܕܐ ܓܝܪ ܕܡܪܝܫܘܬܐ
ܗܝ: ܐܦ ܥܠ ܫܘܒ̈ܚܝ ܬܫܡܫ. ܐܠܐ ܡܢ ܐܢܐ: ܕܢܫܡ ܐܢܬ ܕܬܫܒܚ
ܡܡܠܠܐ ܕܒܢ̈ܝܟ: ܐܝܠܝܢ ܕܠܝܟ ܒܟܢܕܐ ܥܒܝܕܝܢ. ܐܢܐ ܡܠܠܬ ܡܢܗܘܢ ܡܢ
ܥܒܕܐ ܒܡܠܬܐ ܒܡܠܬ ܥܒܕܬ ܠܝ. ܐܝܟ ܐܢܫ ܕܡܠܠ ܠܡܠܟܐ ܒܡܠܬܗ:
ܘܠܘ ܐܝܟ ܓܒܪܐ ܐܘ ܬܠܝܐ ܐܚܪܢܐ ܡܫܘܐ ܠܗ ܒܡܫܠܡܢܘܬܗ: ܐܠܐ ܠܐܒܘܬܐ
ܕܐܝܬ ܠܘܬܗ ܡܥܒܕ.

23 ܘܬܘܒ ܕܬܗܘܐ ܐܓܪܬܝ ܠܘܬܟ: ܡܠܐܐ ܕܒܘܪܟܐ ܐܡܝܢܐ.
ܘܥܡ ܗܕܐ ܐܦ ܠܝ ܗܘܝܐ ܦܐܝܐ: ܘܠܟܠܗܘܢ ܕܪܚܡܝܢ ܐܒܗܘܬܟ: ܕܥܡ ܟܠ
ܐܢܫ ܢܦܫܗܘܢ: ܘܢܐܠܦܘܢ. ܐܦ ܓܝܪ ܠܐ ܡܠܦܝܢ: ܐܠܐ ܫܒܩܝܢ ܕܢܫܒܩܘܢ
ܕܡܠܦܝܢ ܕܒܗ ܒܗܕܐ ܬܪܥܝܬܐ: ܡܫܬܥܝܬܐ ܢܗܝܪ̈ܬܐ. ܘܐܫܬܘܕܝܬܐ ܡܬܒܢܝܢ.
ܘܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܢܦܫܐ ܡܬܕܪܫܐ. ܘܬܘܒ ܪܘܚܢܝܬ ܡܬܬܒܣܡܐ ܠܫܘܬܐ ܕܐܠܗܐ.
ܗܐ ܒܡܠܬ ܠܝ. ܕܬܬܚܒܒ ܠܝ. ܘܠܐ ܬܬܐܫܕ ܒܡܠܬܐ ܐܝܟ ܕܒܕܡܐ ܠܗܝܡܢܐ.

24 ܘܡܫܒܚܐ ܐܢܐ ܠܝ. ܒܫܘܒܚ ܐܠܗܐ ܕܢܫܡ ܐܢܬ ܠܗ: ܕܥܠ ܐܡܬܝ،
ܕܡܬܚܠܐ ܐܢܬ: ܗܘܝܬ ܠܡܕܝܢܬܝ. ܘܡܫܐܠ ܫܠܡܐ ܕܒܠܡ ܗܘ ܕܡܒܪܟܐ
ܕܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܚܕ ܡܢ ܬܠܝܬܝܘܬܐ: ܗܘܝܘ ܚܕ ܘܡܫܐܠ ܫܠܡܝ. ܕܠܗ
ܘܠܐܒܘܗܝ، ܘܠܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ: ܫܘܒܚܐ ܘܬܘܕܝܬܐ ܥܠ ܐܦ̈ܝ ܡܪܚܡܢܘܬܗ
ܕܠܘܬܢ. ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ. ܐܡܝܢ܀

our Helper, as David revealed to us through the word of Spirit that was in him: "He was at my right hand, so that I shall not be shaken."[68]

22. I have written these to your love not in order to teach you — for that would be audacious if it would come to my thoughts — but (because) I know that you would love to listen to a discussion of your labours, which in fact are (already) natural to you. I have written down a few of these (things) that I heard in conversation and sent to you, as a man who extols the king by his words, does not add to him purple or another diadem by his praise, but glorifies the greatness that he (already) possesses.

23. And furthermore, let my letter to you bring about the abundance of perpetual benefit, and may it also be agreeable to you and to everyone of the same spirit, so that they would listen to and learn from every person. For even if (in fact) they do not learn, they however ought to believe that they are learning, so that through this same thought the former (teaching) would be preserved and the latter would be added to, and through humility the soul would be sanctified, as well as it would be deemed very worthy of seeing God. Behold, I have written to you so that you would write me, and not be using a pretext, as it was until now.

24. And I adjure you by Jesus, the God whom you love, that whenever you pray remember my humble self and inquire after the welfare of everyone who confesses that Christ is God, one of the Trinity, and that he suffered and died for us. So that for his dispensation towards us glory and praise are due to him and to his Father and to the Holy Spirit to the ages of ages. Amen.

Rafał Zarzeczny, S.J.

The *Story of Paul the Simple* from the *Historia Lausiaca* by Palladius in its Ethiopic Recension

1. *Preface*

An Ethiopian manuscript currently kept in the British Library (sign. BL Or. 692) hides a significant additional text which had not been noticed by William Wright in his *Catalogue*.[1] The codex entered the British Museum in 1868 as part of the so-called Magdala (Mäqdäla) Collection of King Tewodros II.[2] Its dimensions are 380 x 250 mm. The support material is a heavy yellowed parchment in a good state of preservation, even though some pages, particularly on the margins, are obscured due to water damage, some instead are damaged by rodents. The codex consists of 202 folios organized in twenty-seven unnumbered fascicles, mostly made of four bifolia.[3] The foliation appears in pencil in the upper right corners. The main text is written in a fine hand and laid out in two columns, 26 to 38 lines per page, 9-11 letters per line; the characters are 5-7 mm high. The ink is black and only the numbers, the punctuation marks, the marginal symbols, the decorative elements and some single words are written in red. The palaeography and simple ornamentation suggest a dating to the mid-15th century.

* A preliminary draft of this text was presented to the 19th International Conference of Ethiopian Studies in Warsaw, August 24-28, 2015.

[1] Cf. W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*, London 1877, pp. 164a-166a, n. CCLVI.

[2] Cf. W. Wright, "List of the Magdala Collection of Ethiopic manuscripts in the British Museum," ZDMG 24 (1870), p. 608 (n. 212); R[ita] Pankhurst, "The Library of Emperor Tewodros II at Mäqdäla (Magdala)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 36/1 (1973), pp. 14-42; R[ichard] Pankhurst, "Mäqdäla," *Encyclopaedia Aethiopica* (EAe) III, p. 764b; St. Ancel – D. Nosnitsin, "On the History of the Library of Mäqdäla: New Findings," *Aethiopica* 17 (2014), pp. 90-95. The origins of the manuscript are further confirmed by a seal imprint on the inside of the front board: "PRESENTED BY THE SECRETARY OF STATE FOR INDIA, AUG. 1868."

[3] The codex is organized as it follows: fasc. I: 8 folios (ff. 1-8); II: 8 (9-16); III: 8 (17-24); IV: 8 (25-32); V: 8 (33-40); VI: 8 (41-48); VII: 8 (49-56); VIII: 8 (57-64); IX: 8 (65-72); X: 8 (73-80); XI: 2 (81-82); XII: 7 (83-89); XIII: 6 (90-95); XIV: 8 (96-103); XV: 8 (104-111); XVI: 8 (112-119); XVII: 8 (120-127); XVIII: 8 (128-135); XIX: 3 (136-138); XX: 8 (139-146); XXI: 8 (147-154); XXII: 8 (155-162); XXIII: 8 (163-170); XXIV: 8 (171-178); XXV: 8 (179-186); XXVI: 8 (187-194); XXVII: 8 (195-202). As the last text in the codex finishes *ex abrupto*, it is clear that a part of the manuscript has been lost. Moreover, the textual analysis shown below suggests that one fascicle is missing between ff. 170 and 171.

The first part of the manuscript (nn. 1-7) includes a collection of homilies for several feast days of the Virgin Mary (*Dərsanä Maryam*).[4] Moreover, it contains some hagiographical texts (nn. 8-14), that is to say, the lives of various saints and martyrs (*Gädlä säma'ətat* or *Gädlä qəddusan*), most of which are to be read during the Ethiopian month *Ṭərr*. The last text in the codex (n. 15), which is a short familiar chronicle, was added posteriorly (18th cent.?). The contents of BL Or. 692, with references to the other manuscripts, modern editions, and literature, are as follows:

1. (ff. 1ra-14ra) Homily on the Virgin Mary by Theophilus of Alexandria, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ንቅድም ፡ በረድኤተ ፡ እግዚእነ ፡ ንጽሕፍ ።=። ድርሳን ፡ ዘብፁዕ ፡ ታኦፊሎስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘሀገረ ፡ እለ ፡ ስክንድርያ ። ጸሎቱ ፡ ትብጸሐነ ፡ ለኵልነ ፡ አሜን ።=። ዘይቤ ፡ በእንተ ፡ እግዝእትነ ፡ ቅድስት ፡ ድንግል ፡ ማርያም ፡ ወበእንተ ፡ ቤት ፡ ዘሀደረት ፡ ምስለ ፡ ፍቁር ፡ ወልዳ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ በደብረ ፡ ቍስቋም ፡ በመልዕልተ ፡ ደብር ፡ አመ ፡ መጽኡ ፡ ብሔረ ፡ ግብጽ ፡ እምፍርሃተ ፡ ሄሮድስ ፡ ንጉሥ ። etc.; a simple black-colour *ḥaräg* at the beginning of the text, above the two columns; a further decorative element at the end.

   Mss. Vat. et. 268 (1), ff. 1ra-26ra; BL Or. 604 (1), ff. 5ra-16rc; BL Or. 605 (2.1), ff. 162r-; BL 691 (3), f. 29v-; BnF d'Abb. 158 (1), f. 1r-; EMML 543 (53), ff. 115r-122r; EMML 1833 (3), ff. 15r-41v; EMML 2044 (10), ff. 53r-62r; EMML 2461 (1.51), ff. 186r-197r; EMML 3157 (1), ff. 3r-25r; EMML 3580 (1), ff. 3r-27v; EMML 3873 (18), ff. 126r-138v; EMML 3998 (1), ff. 2r-33v; Ṭanasee 45 (I.1), ff. 2ra-15ra; cf. CPG 2628; CANT 56; ed. C. Conti Rossini, "Il discorso su Monte Coscam, attribuito a Teofilo d'Alessandria nella versione etiopica," *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei* ser. V, vol. 21 (1912), pp. 395-471; tr. E.A.W. Budge, *Legends of Our Lady Mary the Perpetual Virgin and Her Mother Ḥannâ*, London 1922, pp. 61-80; Syriac and Arabic recensions of the same, ed. M. Guidi, "La omelia di Teofilo di Alessandria sul Monte Coscam nelle letterature orientali," *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei* ser. V, vol. 26 (1917), pp. 381-469, and vol. 30 (1921 [1922]), pp. 217-237; a Coptic fragment, ed. A. Suciu, in VC 67 (2013), pp. 436-450.

2. (ff. 14rb-20rb) Homily on the Nativity of the Virgin Mary, Her Presentation in the Temple, Her Marriage to Joseph, and Her Visitation of Elisabeth, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ድርሳን ፡ ዘማርያም ፡ ዘልደታ ፡ ለቅድስት ፡ ማርያም ፡ ወዘከመ ፡ ቦአት ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ መቅደስ ። ወዘከመ ፡ አወፈይዋ ፡ ለዮሴፍ ፡ ዘከመ ፡ ሖረት ፡ ቤተ ፡ ዘከርያስ ፡ ኀበ ፡ ብእሲቱ ፡ ኤልሳቤጥ ። etc.; on the upper margin a dedication for 3 *Taḫśaś*: እም፫ ፡ በወርኃ ፡ ታኅሣሥ ፡ ምንባብ ። a simple decorative element at the end the texts.

[4] Cf. G. Lusini, "Dərsanä Maryam," EAe II, pp. 138b-139a. The other important witnesses of such collection are: Vat. et. 268 (15th cent.); Ṭanasee 45 (16th/17th cent.); BL Or. 604 (18th cent.); BnF d'Abb. 158 [CR 56] (18th cent.); EMML 2044 (18th cent.); EMML 3580 (18th cent.); EMML 3157 (19th cent.); EMML 3873 (18th/19th cent.); EMML 2461 (19th cent.); EMML 3998 (19th cent.); EMML 4279 (19th/20th cent.); EMML 543 (20th cent.); EMML 4355 (20th cent.); etc.

Mss. Vat. et. 268 (2), ff. 26ra-28rb; BL Or. 604 (3), ff. 40ra-44vb; BL Or. 605 (2.b), f. 83r-; BnF d'Abb. 158 (6), f. 57r-; Ṭanasee 45 (I.2), ff. 15rb-20rb; EMML 543 (59), ff. 131v-134v; EMML 2044 (13), ff. 69r-72v; EMML 3580 (3), ff. 30v-38v; EMML 3873 (19), ff. 138v-144r; EMML 3998 (3), ff. 38v-49v; the same text in several manuscripts can be attributed to Cyril of Jerusalem; it is, however, different from another his Coptic homily *In Mariam virginem* (CPG 3603), ed. E.A.W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London 1915, pp. 49-73 (text), 626-651 (tr.) [another *Homily on the Assumption of the Virgin Mary* attributed to Cyril of Jerusalem in BL Or. 604 is n. 13 (ff. 92ra-104ra), not n. 16 as given by T. Orlandi in *Vetera Christianorum* 9 (1972), p. 100, note 27; the same Ethiopic text in Vat. et. 268 (5), ff. 41ra-57va; cf. CANT 152, ed. V. Arras (CSCO 351-352 / Aeth. 68-69), Louvain 1974, pp. 1-33 (text), 1-25 (tr.)]; for the Arabic manuscripts of the same, see GCAL I, p. 336.

3. (ff. 20rb-28ra) Homily on the Virgin Mary by John, Metropolitan of Ethiopia, *inc.* ድርሳን ፡ ዘቅድስት ፡ ማርያም ፡ ድንግል ፡ ንጽሕት ፡ እሙ ፡ ለእግዚእነ ፡ ዘደረሰ ፡ አባ ፡ ዮሐንስ ፡ ጳጳስ ፡ ዘኢትዮጵ(the vowel marker is attached to the left side of the letter[5])ያ ፡ በሰላመ ፡ እግዚአብሔር ፡ አብ ፡ አሜን ።=። ብዙኃ ፡ ይትፌማህ ፡ ዘዘርአ ፡ ውስተ ፡ ገራህቱ ፡ ወርእየ ፡ በቀሎ ፡ ከመ ፡ በቈላ ፡ ሠናየ ፡ ወርእየ ፡ ፍሬሁ ፡ ወከመ ፡ ቅድመ ፡ ኮነ ፡ ወያአጽዶ ፡ በትፍሥሕት ፡ etc.; on the upper margin a dedication for 21 *Ṭərr*: አመ ፡ ፳ወ፩ ፡ ለወርኃ ፡ ጥር ፡ ምንባብ ። a *crux ansata* on the left side of the beginning of the text.

Mss. Vat. et. 268 (3), ff. 28va-35vb; BnF d'Abb. 158 (3), ff. 39r-45r; Ṭanasee 45 (I.3), ff. 20va-25vb; Gundä Gunde 29 [*olim* 190], ff. 10v-23v, 38r-39v, 82r-83r; EMML 543 (34), ff. 62r-65v; EMML 1763 (73), ff. 233va-240vb; EMML 2461 (1.32), ff. 104r-109r.

4. (ff. 28rb-37rb) Book of the Nativity of the Virgin Mary, *inc.* ንቅድም ፡ በረድኤተ ፡ እግዚእነ ፡ ንጽሐፍ ፡ መጽሐፈ ፡ ልደታ ፡ ለማርያም ፡ እግዝእትነ ፡ ወላዲተ ፡ አምላክ ።=። ወሀሎ ፡ ፩ ፡ ብእሲ ፡ ዘእም ፡ ፲ወ፪ ፡ ነገደ ፡ ደቅቀ ፡ እስራኤል ፡ ዘስሙ ፡ ኢያቄም ፡ ዘእምዘመደ ፡ ዳዊት ፡ ወባዕል ፡ ውእቱ ፡ ፈድፋደ ። etc.; on the upper margin a dedication: ዘልደታ ፡ ምንባብ ።

Mss. BnF d'Abb. 158 (5), f. 49r-; EMML 2044 (37.6), ff. 141r-142r; EMML 2461 (1.5), ff. 27v-34r; Ṭanasee 45 (I.7), ff. 37vb-46ra; Gundä Gunde 29 [*olim* 190], ff. 30r-36v, 44r-64r, 84rv; the text is a fragmentary recension of the *Protoevangelium Jacobi* (CANT 50; BHG 1046), ed. M. Chaîne, *Liber de nativitatis Mariae* (CSCO 39-40 / Aeth. 22-23), Romae 1949, pp. 3-19 (text), 3-16 (tr.); for the Arabic manuscripts of the same text, see GCAL I, pp. 224-225.

5. (ff. 37rb-38rb) *Synaxarium* entry for the feast of 21 *Säne*, *inc.* በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ፈጣሪ ፡ ሕያው ፡ ተናጋሪ ፡ ዮም ፡ እመ፳ወ፩ ፡ ለሰኔ ፡ በዛቲ ፡ ዕለት ፡ ተዝካረ ፡ እግዝእትነ ፡ ንጽሕት ፡ ወላዲተ ፡ አምላክ ፡ ማርያም ፡ ዘበእንቲአሃ ፡ መድኃኒተ ፡ አዳም ፡ ወለዘርኡ ፡ ወሕንጸተ ፡ አቢያተ ፡ ክርስቲያናት ፡ ላዕለ ፡ ስመ ፡ ዚአሃ ፡ ውስተ ፡ ኵሉ ፡ ዓለም ። etc.; on the upper margin a dedication: አመ ፡ ፳፩ ፡ ለሰኔ ፡ ምንባብ ።

Mss. Vat. et. 316 (3), ff. 65r-68v; BnF d'Abb. 158 (13), f. 131v-; EMML 2461 (1.22), ff. 74r-75r; EMML 3873 (3), ff. 27v-28r; EMML 4355 (8), ff. 107r-109v; Ṭanasee 45 (I.8), ff. 46ra-

[5] Cf. S. Uhlig, *Introduction to Ethiopian Palaeography* (Äthiopistische Forschungen, 28), Stuttgart 1990, pp. 45.60.

47rb. The text can be found in the Ethiopian *Synaxarium*, cf. PO 5 (1.5), Paris 1907, pp. 645-649, E.A.W. Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, vol. II, Cambridge 1928, pp. 523-527.

6. (ff. 38rb-47rb) Homily on the Consecration of the Church of the Virgin Mary by John (*sic*!) bishop of Caesarea, *inc.* **ክርስቶስ ፡ አምላኪየ ፡ ወተስፋየ ፡ ወእግዝእትየ ፡ ማርያም ፡ ትስአል ፡ ሊተ ፡ ድርሳን ፡ ዘቅዱስ ፡ ወብፁዕ ፡ አባ ፡ ዮሐንስ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ ዘቄሳርያ ፡ በእንተ ፡ ዓቢያተ ፡ ክርስቲያናት ፡ ለእግዝእትነ ፡ ንጽሕት ፡ ማርያም ፡ በዕለተ ፡ ቅዳሴሃ ፡ አመ፳**(va)**ወ፩ለሰኔ ፡ በሰላመ ፡ እግዚ[አ]ብሔር ፡ አብ ፡ አሜን ። ወኮነ ፡ እንከ ፡ በ፩እመዋዕል ፡ ወአነ ፡ ባስልዮስ** (*sic*!) **፡ ቀሲስ ፡ ነዳይ ፡ እምቅድመ ፡ ይስምዩኒ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ እንዘ ፡ ኢይደልወኒ ፡ ወሖርኩ ፡ ምዕረ ፡ ኀበ ፡ ሀገር ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ቅድስት ፡** etc.

Mss. BL Or. 604 (12), ff. 85va-91vc; BnF d'Abb. 158 (14), f. 132v-; Vat. et. 316 (4), ff. 68v-90v; BAV Comb. 212 (4), ff. 68v-90v; Ṭanasee 45 (I.9), ff. 47rb-54va; Gundä Gunde 29 [*olim* 190], ff. 41rv, 43rv, 69r-75v, 86r-103v; EMML 543 (27), ff. 45v-49r; EMML 2044 (34), ff. 117v-122v; EMML 2461 (1.25), ff. 77v-83v; EMML 3873 (4), ff. 28r-35r; EMML 4355 (9), ff. 109v-127r; the same homily is usually attributed to Basil of Caesarea (CPG 2970), as well as in the following text; for the Coptic recension, see M. Chaîne, ROC 23 (1922-1923), pp. 150-159, 271-302; for the Arabic manuscripts, see U. Zanetti, *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr* (Cahiers d'Orientalisme, 11), Genève 1986, nn. 377, 378, 413 and 480.

7. (ff. 47rb-83vb) Book of the Assumption of the Virgin Mary; this text is divided into the following sections: a. (ff. 47rb-56ra) [nn. 1-37 in Arras' edition] *inc.* **በስመ ፡ አብ ፡** ... **መጽሐፈ ፡ ዕረፍታ ፡ ለማርያም ፡ ዘበእንቲአሃ ፡ ተከሠተ ፡ በ፫መጻሕፍት ፡ ወበ፫ሰማያት ፡ ወሶበ ፡ ሰምዓት ፡ ማርያም ፡ እምኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ ያዕርፍ ፡ ሥጋሃ ።** etc.; – b. (ff. 56rb-66va) [nn. 38-77] *inc.* **ወዘንተ ፡ ብሂላ ፡ ማር[ያ]ም ፡ ወፅአት ፡ ወትቤላ ፡ ለአሐቲ ፡ አመት ፡ ቤት ፡ ሖሪኬ ፡ ወጸውእዮሙ ፡ ለአዝማድየ ፡ ወለእለ ፡ ያአምሩኒ ፡ እንዘ ፡ ትብሊ ፡ ማርያ[ም] ፡ ትጼውአክሙ ።** etc.; – c. (ff. 66va-69rb) [nn. 78-87] *inc.* **ወሶበ ፡ ወደይዋ ፡ ነበሩ ፡ ኵሎሙ ፡ ኀቡረ ፡ እንዘ ፡ ይጸንሕዎ ፡ ለእግዚእ ፡ እስከ ፡ ይመጽእ ፡ ወይነሥ[እ ፡ ሥ]ጋሃ ፡ ለማርያም ፡ ይዕቲስ ፡ ማርያ[ም] ፡ ሀለወት ፡ ትሰክብ ፡ ወሐዋርያት ፡ ይነብሩ ፡ ኀበ ፡ ኆኅተ ፡ መቃብራ ፡ በከመ ፡ አዘዞሙ ።** etc; a *crux ansata* at the beginning of the text on the left margin; – d. (ff. 69rb-77rb) [nn. 88-117] *dedic.* **አመ ፡ ፲ወ፰ ፡ ምንባብ ።** *inc.* **ወእንዘ** [**፡**] **ይነብር ፡ ኀበ ፡ ኆኅት ፡ ጳውሎስ ፡ ወይትናገሮሙ ። ወናሁ ፡ እግዚአብሔር ፡ ኢየሱስ ፡ መጽአ ፡ እምሰማይ ፡ ወምስሌሁ ፡ ሚካኤል ። ወነበረ ፡ ማእከሎሙ ፡ ለሐዋርያት ፡ እንዘ ፡ ይትከሀዱ ፡ በነገሩ ፡ ለጳውሎስ ።** etc.; – e. (77rb-83vb) [nn. 118-136] *inc.* **ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ጴጥሮስ ፡ ወጳውሎስ ፡ ወጽኡ ፡ እምሀገር ፡ ወአልበ ፡ ዘርእዮሙ ፡ ወአኀዙ ፡ ይቁሙ ፡ ቅድሜሆሙ ፡ ለሕዝብ ፡ ወጸለዩ ፡ በእንተ ፡ ሃይማኖቶሙ ፡ ለሐራ ፡** etc.; on the upper margin of f. 77r a dedication: **አመ ፡ ፳ወ፪ ፡ ምንባብ<ብ> ።** a sign of the cross on the left margin.

Mss. BnF d'Abb. 158 (10), f. 87r-115v; Vat. et. 268 (7), ff. 64r-72v (part.); EMML 2461 (1.40), ff. 144v-168r; EMML 3873 (11), ff. 76r-101r; ed. V. Arras, *De transitu Mariae apocrypha aethiopice* I (CSCO 342-343 / Aeth. 66-67), Louvain 1973, pp. 1-84 (text), 1-54 (tr.); cf. CANT 154: *Liber Requiei*.

8. (ff. 84ra-95vb) Acts of St Cyricus and his mother Julita, *inc.* ገድል ፡ ወሰምዕ ፡ ዘቅዱስ ፡ ቂርቆስ ፡ ወእሙ ፡ ኢያሉጣ ፡ ወዘካልአንሂ ፡ ፹ወ፲፱ ፡ ወ፩፻ ፡ ፼ወ፩ ፡ ሰማዕታት ፡ እለ ፡ ተካለሉ ፡ በመዋዕለ ፡ እለስ፼ወ፩ ፡ ሰማዕታት ፡ እለ ፡ ስክድሮስ ፡ መኰንን ። etc.; on the upper margin a dedication for 15 *Ṭərr*: አመ ፡ ፲ወ፭ ፡ በወርኃ ፡ ጥር ፡

Ms. BL Or. 686 (33), f. 128r-; BL Or. 687-688 (41), f. 200r-; the memory of these saints in the Ethiopian *Synaxarium* in PO 201 (45.1), Turnhout 1990, pp. 106-111; Budge, *Book of the Saints* II, pp. 497-500; cf. EAe IV, pp. 292b-294a; V. Pisani, "Passio of St Cyricus (*Gädlä Qirqos*) in North Ethiopia," in D. Nosnitsin (ed.), *Veneration of Saints in Christian Ethiopia*, Wiesbaden 2015, pp. 161-199; Syriac text ed. by A.A. Terpeluk, Moskva 2009; cf. also *Homilia in martyrem Iulittan*, CPG 2849, BHG 972, PG 31, coll. 237-261.

9. (ff. 96ra-116ra) Acts of Abba Pifamon, attributed to Theodorus bishop of Awsem, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ንወጥን ፡ በረድኤተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወሠናየ ፡ ተሰካትዮተ ፡ በጽሒፈ ፡ ድርሳን ፡ ገድል ፡ ወስምዕ ፡ ዘቅዱስ ፡ ወክቡር ፡ ሰማዕት ፡ ንጹሕ ፡ አባ ፡ ቲፋሞን (sic!) ። ወእምጊዜ ፡ ልደቱ ፡ እስከ ፡ ጊዜ ፡ ስምዑ ፡ ዘደረሰ ፡ ሎቱ ፡ አባ ፡ ቅዱስ ፡ ወንጹሕ ፡ ማሪ ፡ ቴዎድሮስ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ ዘሀገረ ፡ አውሴም ። ወዜነወ ፡ ውስቴቱ ፡ ሥነ ፡ ግዕዞሙ ፡ ለአበዊሁ ፡ ወእፎ ፡ አመገብዎ ፡ ወአልሀቅዎ ፡ ወእፎ ፡ ሀዳገ ፡ ኵሎ ፡ ክብረ ፡ ዝንቱ ፡ ዓለም ፡ etc.; a *ḥaräg* in 3 colours (black-red-green) at the begining of the text.

Mss. BL Or. 686 (34), f. 133v-; BL Or. 687-688 (42), f. 207r-; BnF d'Abb. 179 [CR 163] (2), f. 2r-; EMML 1824 (5), ff. 147r-175r; EMML 1826 (2), ff. 11r-30v; EMML 6834 (1), ff. 1va-21va; his name in the Ethiopian *Synaxarium* (27 *Ṭarr*) is Bifamon, cf. PO 201 (45.1), pp. 194-205; Budge, *Book of the Saints* II, pp. 549-555.

10. (ff. 116rb-128ra) Acts of Abba Akawəḥ, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ዝውእቱ ፡ ገድል ፡ ወስምዕ ፡ ዘቅዱስ ፡ አባ ፡ አካውሕ ፡ ሰማዕቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘፈጸመ ፡ ገድሎ ፡ ንጹሐ ፡ አመ ፡ ፳ወ፰ለወርሃ ፡ ጥር ፡ ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ ተሀሉ ፡ ምስሌነ ፡ አሜን ። ወኮነ ፡ በውእቱ ፡ ወዋዕል ፡ ስዳት ፡ በዓመተ ፡ ፳፪እመ ፡ ንግሥተ ፡ ዲዮግልዲያኖስ ፡ አማፂ ። etc.; in the top margin a dedication for 28 *Ṭərr*: አመ ፡ ፳፰ ፡ ለወርኃ ፡ ጥር ፡ ምንባብ; another *crux ansata* on the left side of the beginning of the text.

Ms. BnF d'Abb. 179 [CR 163] (3), f. 15r-; EMML 1826 (1), ff. 1r-11r; his commemoration in the Ethiopian *Synaxarium* in PO 201 (45.1), Turnhout 1990, pp. 210-211; Budge, *Book of the Saints* II, p. 559.

11. (ff. 128rb-131ra) Acts of Tecla and her four companions, *inc.* ገድል ፡ ወስምዕ ፡ ዘቅድስት ፡ ጤቀላ ፡ ወእለ ፡ ምስሌሃ ፡ ፭ ፡ ድናግል ። ወኮነ ፡ በውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ወአስተዋዳይዎ ፡ ለውእቱ ፡ ብእሲ ፡ ኃጥእ ፡ ዘስሙ ፡ ፎላ ፡ እንዘ ፡ ቀሲ ፡ ውእቱ ፡ አስተዋደዮ ፡ ናስጢ ፡ ወመኰንነ ፡ ሀገረ ፡ ተዘከረነ ፡ እነዘ ፡ ይብል ፡ ባዕል ፡ ውእቱ ፡ ወብዙኅ ፡ ንዋዮ ። etc.; on the upper margin a dedication for 30 *Ṭərr*: አመ ፡ ፴ ፡ ለጥር ።

Mss. BL Or. 686 (37), f. 149v-; BL Or. 687-688 (43), f. 218r-; BnF d'Abb. 179 [CR 163] (5), f. 26v-; EMML 1827 (7), ff. 45v-48r; EMML 2514 (26), ff. 133r-134v; EMML 6834 (2), ff. 21vb-24ra; EMML 8352 (2), ff. 7ra-8va; his commemoration in the Ethiopian *Synaxarium* in PO 201 (45.1), Turnhout 1990, pp. 238-241; Budge, *Book of the Saints* II, pp. 566-567.

12. (ff. 131ra-138vb) Acts of Orni, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ዝውእቱ ፡ ዜናሃ ፡ ለንጽሕት ፡ ወሕሪት ፡ ወቡርክት ፡ ኦርኒ ። ጸሎታ ፡ ያሀሉ ፡ ምስሌነ ፡ አሜን ፨ ወሀሎ ፡ በውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ብእሲ ፡ እምነገሥተ ፡ ሮሜ ፡ ዘስሙ ፡ መርቅያን ፡ ዘይሰግድ ፡ ለአማልክት ፡ ወይሠውዕ ፡ ለጣዖት ፡ ወሎቱ ፡ ብእሲተ ፡ መሐይምንት ፡ በእግዚእነ ፡ ወመድኀኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። etc.; on the top margin a dedication for 30 *Ṭərr*: እም፴ ፡ ለጥር ።

Mss. BL Or. 686 (36), f. 146r-; BL Or. 687-688 (44), f. 220r-; BnF d'Abb. 179 [CR 163] (4), f. 22r-; EMML 6834 (3), ff. 24ra-30va; EMML 8352 (1), ff. 1ra-6vb; in the Ethiopian *Synaxarium* (PO 201 [45.1]), Turnhout 1990, pp. 240-243, Orni is identified with St Irene (ኂሪኒ); Budge, *Book of the Saints* II, pp. 567-569.

13. (ff. 139ra-170vb *sic*!) The Life of Abba Anthony, *inc.* ዘአባ ፡ እንጦንስ ፨ ሠናየ ፡ ቃሕወ ፡ ገበርክሙ ፡ ለእለ ፡ ውስተ ፡ ግብጽ etc.; *ḥaräg* in 3 colours (red, yellow, black) at the beginning; the text finshes *ex abrupto*; a list of the twelve manuscripts containing the Ethiopic version of *Gädlä Enṭonəs*, in OCP 79/1 (2013), pp. 42-43 (BL Or. 692 = ms. B).

14. (ff. 174ra-202vb) Story of Abba Bsoy, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ዘናሁ ፡ ለአቡነ ፡ ቅዱስ ፡ ብሶይ ፡ ዓቢይ ፡ ወሠናይ ፡ ባሕታዊ ፡ ንጽሕ ፡ አባ ፡ ብሶይ ። etc.; *desc. ex abrupto*.

Ms. BnF d'Abb. 126 [CR 174] (2), ff. 51ra-73ra; a separate edition of the text by G. Colin in PO 219 (49.3), Turnhout 2002, pp. 296-359; in various versions the saint's name can also be written as Bishoi, Pisoes, Bisoes; his commemoration in the Ethiopian *Synaxarium* falls on 8 *Ḥamle*, ed. I. Guidi (PO 33 [7.3]), Paris 1911, pp. 270[254]-276[260]; Budge, *Book of the Saints* II, pp. 1083-1087, which corresponds to 8 *Epep* in the Coptic, or 2 *Tham.* in the Syriac calendar; for the double Syriac redaction of his story see BHO 181f, ed. P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum* III, Paris 1892, pp. 572-620; Zotenberg, *Catalogue des mss. syr.*, p. 187; DS Syr. 30, f. 139v-; V. Scheil, "Restitution de deux textes dans le récit syriaque de la vie de Mar Bischoï (Ed. Bedjan)," *Zeitschrift für Assyriologie* 15 (1900), pp. 103-106.

Moreover, a short family chronicle of Tänkälay and Täklä Yoḥannəs of Šäwa since Grañ's invasion (1528), was added posteriorly and *altera manu* on f. 173va-b and on the lower margin of f. 174r.[6]

The abovementioned irregularity in the codex falls at the end of the *Life of Anthony* (BL Or. 692, n. 13, f. 139ra-), which is nothing else than the Ethiopic recension of the Greek work attributed to Athanasius of Alexandria (CPG 2101; VA).[7] In BL Or. 692, f. 170vb the narration concerning St Anthony is at that point in which the author glorifies the humility of the Patriarch.[8] Even though Anthony never considered himself a miracle-worker

[6] The entire text is edited in Wright, *Catalogue*, pp. 165b-166a.

[7] This argument was discussed at length during the 18th International Conference of Ethiopian Studies in Dire Dawa October 29 – November 2, 2012. The preliminary observations were included later to the article of mine, "Some Remarks Concerning the Ethiopic Recension of the 'Life of Antony'," OCP 79/1 (2013), pp. 37-60; edition of the entire Ethiopic text is in preparation.

[8] Cf. *Vita Antonii* 84, see G.J.M. Bartelink (ed.), *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine* (SC 400), Paris 1994, pp. 352-354.

or a healer, God always answered his prayers when he pronounced the name of Christ (1). All of Anthony's energies were turned towards prayer and ascetical practice. He left the city to be alone and went to live far from the inhabited world, but many people kept on seeking his company even in the desert (2). Once, some judges wished to see him for a legal question. As they could not go to Anthony in person, they asked him to come to their city (3). Because the hermit refused their request, and even avoided the routes they used, the judges sent some representatives and guards to conduct him to the city by hook or by crook (4). Finally, St Anthony went to Pispir (5), and gave the judges an exhortation, telling them that they should primarily seek justice and fear God, and reminding them that they will be judged in the same manner (6).

The Ethiopic text in the manuscript from London agrees with the Greek *Life of Anthony*, but only up to the end of the column 170vb; there we read:

ወእምዝ ፡ ከመዝ ፡ ያጠይቅዎ ፡ ወያንብርዎ ፡ በርእየ ፡ ሕማሞሙ ፡ ለእለ ፡ የሐምሙ ፡ ወገዓሮሙ ፡ ለእለ ፡ ይትመነደቡ ፡ ይመጸእ ፡ ውስተ ፡ ለፍንታይ ፡ ደብር ፡ ወኢኮነ ፡ ጽሩዓ ፡ ምጽአቱ ፡ ብዙኀን ፡ ያድኀን ፡ ወይባልሕ ፡ | (f. 171ra) [**እ**]**ትወቶ ፡ እም ፡ ወእደ ፡ ወፈረ ፡ ግብ**[**አ**]**ተ ፡ ጳውሎስ ፡ ረከቦሙ ፡ እንዘ ፡ ይኤብሱ ፡ በምግባረ ፡ ዝሙት ፡ ለመርሐ ፡ ሠናይ ፡ ዘኮኖ ፡ ለጳውሎስ ፡ ወሠሐቀ ፡ የዋሀ ፡ ወይቤሎሙ ፡ ሠናይ ፡ እመኑኒ ፡ ከመ ፡ ኢያሐዝነኒ ፡ ኢየሱስሃ ፡ ከመ ፡ እምይእዜ ፡ ኢይነሥአ ፡ ወኢይፈቅዳ ፡ ሖር ፡ ንሥአ ፡ ምስለ ፡ ውሉዳ ፡ አንሰ ፡ አሐውር ፡ እከውን ፡ መነኮስ ።**

And after this they persisted and obliged him — in light of the sufferings of those who suffered and the lamentations of those who were afflicted — to come to the outer mountain. And his coming was not in vain; he saved many and aided (f. 171ra) [having retur]ned from the field where he had worked, Paul found them committing adultery. It happened to lead Paul to what is good, so he smiled gentle, and said to them: "Good, truly, this does not afflict me. By Jesus, henceforth I will not take her and I do not want her. Go, take her with her children. As for me, I am going to be a monk."

On folio 171, which is at the beginning of the new fascicle, another text starts *ex abrupto*, and its argument is different from the previous one. Hereafter, the main protagonist is called Paul (**ጳውሎስ**), a simple farmer who had a wife that kept on committing adultery and who thus decided to leave her and become a monk like St Anthony. This episode is completely absent in the *Life of Anthony*. The broken fragment of VA, in fact, should continue like it does in EMML 1844, f. 19rb-va (what underlined is lost from BL Or. 692):

ወእምከመዝ ፡ ያጠውቅዎ ፡ ወያጌብርዎ ፡ በርእየ ፡ ሕማሞሙ ፡ ለእለ ፡ ይሐሙ ፡ ወገዐሮሙ ፡ ለእለ ፡ ይትመነደቡ ፡ ይመጽእ ፡ ውስተ ፡ ለፍንታይ ፡ ደብር ፡ ወኢኮነ ፡ ጽኑዐ [for **ፀሩዐ**] **፡ ምጽአቱ ፡ ብዙኃነ ፡ ያድኀን ፡ ወይባልሕ ፡ ምጽአቱ ፡ ወለመኳንንተኒ ፡ ይረድኦሙ ፡ ወያመክሮ|ሙ ፡ አልቦ ፡ ዘያቀድሙ ፡ ወያበድሩ ፡ እምጽድቅ ፡ ወይፈርዎ ፡ ለእግዚአብሔር ፡**

And after they forced him and constrained him — in light of the sufferings of those who suffered, and the lamentation of those who were afflicted — to come to the outer mountain. And his coming not was in vaine [ms.: "severe"], as he saved and aided many. His coming was even [helpful] for the judges: he exhorted them to not put before and give precedence to nothing but justice, and to fear God ...

In BL Or. 692, instead, the narration concerning Paul continues until f. 173rb, where the text ends regularly with a decorative element in form of the *crux ansata*, followed by a formula saying ለዘ ፡ ጸሐፎ ፡ ወለዘ ፡ አጽሐፎ ፡ ለዘ ፡ አንበቦ ፡ ወለዘ ፡ ተርጓሞ ፡ ወለዘ ፡ ሰምዓ ፡ ቃላቲሁ ፡ ኅቡረ ፡ ይምሐሮሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ በመንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ ምስለ ፡ አባ ፡ እንጦንስ ፡ ለ(f. 173va)ዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን "Who wrote this book, and who had it written, and who reads it, and who explains it, and who hears its words may God in the kingdom of heaven have mercy of them all, with Abba Anthony, for ever and ever, amen."[9] This prayer is then followed by the *Life of Abba Bsoy*.

William Wright, as it was said above, did not notice that a new text begins with f. 171, which in fact has nothing to do with the VA. Mr. Wright's mistake, however, can be easily explained. First, the book, as it seems, was seriously damaged when acquired for the British Museum. The single fascicles were probably separated, so one of them could have easily gone missing. The new boarding, which consists of two wooden plates presently united with a strip of leather on the spine, was evidently made in view of the new destination of the book. Second, the physical features and palaeography are very similar within the entire volume: the support material is the same, the dimensions of the individual bifolia and their number in the fascicles are regular, and individual documents are written with the same handwriting, without any special peculiarities. Moreover, these two texts are related by their argument, as both talk about St Anthony, even though the narration concerning Paul is completely unknown to VA. In this way, an inattentive reader could assume that the second document just continues and ends the first one. In any event, the broken narration concerning St Anthony never comes back in this manuscript again, and his life finishes *ex abrupto*.

2. *St Paul, but which one?*

Who is the protagonist of this document? It is not, of course, St Paul the Apostle, even if several texts dedicated to him exist in Ethiopian literature.[10] Another figure with the same name is Paul the First Hermit, who

[9] There is a similar prayer at the end of several texts, cf., e.g., ff. 28ra and 116ra.

[10] Apart from the canonical Letters of St Paul (*Pawlos*) and the Acts of the Apostles (*Gəbrä*

was important for the monastic tradition.[11] According to his Latin life, composed by Jerome in the 370s, Paul fled to the Theban desert in the time of the persecutions of Decius.[12] In the desert Paul lived a very ascetic life in a cave, eating only half of a loaf of bread brought to him by a crow every day, and drinking water from a stream. When he was 113 years old, St Anthony visited him, and on that day the crow brought at whole loaf of bread. Paul died that very day and Anthony buried him with the help of two lions. The credibility of this whole story has long been discussed.[13] Nevertheless, the *Vita Pauli primi eremitae* (VPE) has gained a great popularity in the monastic tradition and ascetic literature, and was probably translated into Gəʿəz from a Greek recension in the Aksumite period.[14] Several Ethiopian manuscripts transmit the *Life of Paul* (*Pawli*) *the First Hermit* together with

---

ḥawaryat), there are various apocryphal Ethiopic narrations, e.g. the *Martyrium Pauli* (CANT 211.v) in the collection of the *Gädlä ḥawaryat* (ed. Budge 1899-1901), translated into Gəʿəz from its Arabic version in the 14th cent., or some separated texts, such as the Ethiopic redaction of the *Acta Pauli et Teclae* (CANT 211.iii, BHO 1156, ed. Goodspeed 1901), and the *Epistula Pelagiae, sive narratio de leone baptizato* (CANT 211.vi, BHO 890, ed. Goodspeed 1904). Moreover, the Greek *Apocalypse of Paul* was used, through an Arabic intermediate stage, in the Ethiopic *Apocalypse of Mary*, cf. P. Marrassini, "Paul, Apocalypse of," EAe IV, p. 123.

[11] Cf. G. Caliò – A. Cardinali, "Paolo di Tebe," *Enciclopedia dei Santi. Bibliotheca Sanctorum* (BS), vol. X, Roma 1961, coll. 269-280; A. Guillaumont – K.H. Kuhn, "Paul of Thebes, Saint," *The Coptic Encyclopedia* (CE), vol. VI, New York 1991, pp. 1925-1926; E. Wipszycka, "Paolo di Tebe," *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (NDPAC), vol. III, Genova-Milano 2008, coll. 3864-3866; a bibliography in B. Degórski, *Girolamo. Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco* (Collana di Testi Patristici, 126), Roma 1996, pp. 45-60.

[12] *Vita S. Pauli primi eremitae*, CPL 617, BHL 6596, PL 23, coll. 17-28, E.M. Morales – P. Leclerc (eds.), *Jérôme. Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)* (SC 508), Paris 2007, pp. 144-183.

[13] See H. Delehaye, "La personnalité historique de Saint Paul de Thèbes," AB 44 (1926), pp. 67-69; W. Harmless, *Desert Christians*, Oxford 2004, p. 105; cf. also the Introduction to this text by P. Leclerc in SC 508, pp. 33-72.

[14] Cf. A. Bausi, "Monastic literature," EAe IV, p. 993b. For the Greek sources of Jerome's text, and particularly for its dependence on the *Life of Anthony*, see F. Nau, "Le texte grec original de la *Vie de s. Paul de Thèbes*," AB 20 (1901), pp. 121-157. Another Greek recension of the VPE based on Jerome's work gave rise some oriental translations, cf. J. Bidez (ed.), *Deux versions grecques inédites de la vie de Paul de Thèbes*, Gand – Bruxelles 1900, esp. pp. xiv-xvi. Coptic text of the VPE was edited by M. Amélineau, *Histoire des monastères de la Basse-Égypte*, Paris 1894, pp. 1-14. Syriac version in P. Bedjan, AMS V, pp. 561-572, or in the *Paradise of the Fathers*, edited by Budge with English translation in London 1904, I, pp. 300-310 (tr.), II, pp. 242-251 (text); the same translation in London 1907, I, pp. 197-203, and London 1934, pp. 260-269. Arabic text in Syriac script (Garšūnī) can be found in ms. 260, ff. 81v-99v of the Syrian Orthodox Archdiocese of Mosul (18th cent.); another Arabic summary of Paul's life from ms. BnF ar. 257 (17th cent.) was edited in Nau, *Texte grec*, pp. 155-156. Armenian VPE in ms. 85, ff. 89r-97v (14th/15th cent.), and ms. 139, ff. 226r-230v, 230v-242v (two different redactions, 19th cent.) of the Armenian Church Catholicosate of Cilicia in Antelias.

the *Life of Anthony*.[15] A reason for this "fixed neighbourhood" in the Ethiopic manuscript tradition, could be that the protagonists of the two works, that is to say Anthony and Paul, were widely considered as the founders of Egyptian monasticism in its hermitic form.[16] The two Patriarchs, moreover, have been portrayed in the VPE as real friends, not only master and pupil, as they are often represented in Coptic iconography. However, in the VPE there is no moment that could be identified with the story from BL Or. 692: Paul flees to the desert while a young man and not as an elder as in the discovered fragment. Furthermore, in the VPE Anthony is his visitor or younger pupil rather than his master, as he is instead in the Ethiopic text.

There is, moreover, a Paul of Tamma, a 4th-century hermit from the Egyptian desert, who is also known in the Ethiopian tradition as Abba Paul or Abba Bula.[17] According to his Coptic and Arabic life, Paul died seven times because of his exaggerated ascetic practices; Christ, however, raised him every time before finally letting him to pass away in peace.[18]

Moreover, in a recent article Ewa Balicka-Witakowska has pointed out

---

[15] Cf. BnF d'Abb. 60 [CR 172] (15th cent.), ff. 1ra-16rb (VPE: its Portuguese translation by F.M. Esteves Pereira, *A vida de S. Paulo de Thebas primero eremita secundo a versão ethiopica*, Coimbra 1904), and ff. 17ra-76vb (VA); EMML 1844 (16th cent.), ff. 2ra-21vb (VA), and ff. 25ra-30rb (VPE); EMML 7505, ff. 2ra-81ra (VA), and ff. 82ra-103vb (VPE). Moreover, the VPE is transmitted in EMML 1840, ff. 3r-13v (15th cent.).

[16] St Paul the First Hermit is commemorated in the Alexandrinian *Synaxarium* on 2 *Amšīr*, ed. I. Forget (CSCO 49, 78 / Arab. 5, 12), Beryti 1905 – Romae 1922, pp. 245-246 (text), 456-466 (tr.); in the Armenian *Synaxarium* of Ter Israel on 23 *Tre* (December 1), ed. G. Bayan (PO 77 [16.1]), Paris 1922, pp. 151-155; in the Ethiopian *Synaxarium*, instead, his commemorative day falls on 2 *Yäkkatit*, cf. G. Colin, *Synaxaire éthiopien. Mois de yakkātit* (PO 203 [45.3]), Turnhout 1992, pp. 460-471; Budge, *Book of the Saints* II, pp. 576-582.

[17] Cf. R.-G. Coquin, "Paul of Tamma, Saint," CE VI, pp. 1923b-1925a; A. Wadi, "Paolo di Tamma," in *Bibliotheca Sanctorum Orientalium* (BSO), vol. II, Roma 1999, coll. 782-783; T. Orlandi, *Paolo di Tamma*, Roma 1988; T. Vivian, "Saint Paul of Tamma: Four Works Concerning Monastic Spirituality," *Coptic Church Review* 18/4 (1997), pp. 105-116; Ph. Luisier, "Paul de Tamma. Lettre sur la cellule," in A. Bastis-Kalinowska – A. Cafora (eds.), *Vangelo, trasmissione, verità*, Napoli 2013, pp. 265-283; D. Bumazhnov, "Ascetic Suicides in the Vita of St Paul of Tamma: an Egyptian Drama and its Ethiopian Continuation," in D. Nosnitsin (ed.), *Veneration of Saints in Christian Ethiopia* (Supplement to Aethiopica, 3), Wiesbaden 2015, pp. 1-13, with some preliminary conclusions regarding Paul of Tamma and Abba Latṣun in Arabic and Ethiopic tradition.

[18] Paul of Tamma's commemorative day in the Alexandrian *Synaxarium* falls on 7 *Bābah*, cf. I. Forget (CSCO 47, 78/ Arab. 3, 12), pp. 53-54 (text), 58-59 (tr.); instead in the Ethiopian calendar on 7 *Təqəmt*, cf. G. Colin, *Synaxaire éthiopien. Mois de ṭeqemt* (PO 197 [44.1]), Turnhout 1987, pp. 30-35; Budge, *Book of the Saints* I, pp. 122-123. An Italian translation of the Arabic *recensio longior* by B. Pirone, *Vite dei santi egiziani*, Milano 2012, pp. 165-202; the *recensio brevior* in A. Wadi, "La recensione breve della vita araba di Paolo di Tamma," in U. Zanetti – E. Lucchesi (eds.), *Ægyptus Christiana* (Cahiers d'Orientalisme, 25), Genève 2004, pp 195-210. In the same volume the new Coptic fragments with an important introduction and notes by E. Lucchesi, pp. 211-224.

the constant confusion in the Ethiopian hagiographic tradition between Paul, called Bula, and another Coptic monk, Abba Abib, who is called Bula and is also famous for his extreme and self-destructive ascetic practices, performed in imitation of Jesus' passion.[19] Several features of his personality could be taken from the widespread encomium of St George the Megalomartyr, attributed to Theodotus of Ancyra.[20] Nevertheless, also these monastic stories have nothing to do with the episode narrated in the new fragment described above and with its real protagonist — Paul the Simple.

The London text can be reliably identified by comparison with a document found in the aforementioned manuscript of Däbrä Hayq Esṭifanos (EMML 1844, ff. 22ra-23rb), introduced in the HMML catalogue as the "History of Paul, disciple of Anthony. Paul [Pāwlos], the farmer, entered the monastic life at the age of sixty, when he discovered that his beautiful wife had a lover."[21] In this latter manuscript the text begins:

> **ዘጳውሎስ ፡ ረድአ ፡ አባ ፡ እንጦንስ ። ወውእቱ ፡ ጳውሎስ ፡ ሐቃለዊ ፡ ብእሲ ፡ ውእቱ ፡ ወትግብርቱ ፡ ወፍር ፡ ወየዋህ ፡ ጥቀ ፡ ወአውሰበ ፡ ብእሲተ ፡ ሠናይተ ፡ ጥቀ ፡ ወእኪት ፡ በግብረ ፡ ግዕዛ ፡ ወብዙኀ ፡ መዋዕለ ፡ ተኃጥአ ፡ ወተኤብሰ ፡ አልቦ ፡ ዘያአምራ ። ወአሚረ ፡ እትወቶ ፡ እምውእተ ፡ ወፈረ ፡ ግብአተ ፡ ጳውሎስ ፡ ረከቦሙ ፡ እንዘ ፡ ይኤብሱ ፡ በምግባረ ፡ ዝሙት ፡ ለመርሐ ፡ ሠናይ ፡ ዘኮኖ ፡ ለጳውሎስ ።**
>
> [The story] of Paul, disciple of Abba Anthony. Paul was a countryman, whose activity was agriculture, and he was very simple. He married a very beautiful woman, but she was depraved in her conduct: she escaped many times and sinned [where] no one knew her. One day, having returned from that field where he had worked, Paul found them committing adultery. It happened to lead Paul to what is good ...

What is underlined agrees with the beginning of the folio 171ra in London codex perfectly. Without any doubt BL Or. 692 and EMML 1844 pre-

[19] Cf. E. Balicka-Witakowska, "Master Wäldä Giyorgis of Hamsen and His Two Painted Panels," in R. Zarzeczny (ed.), *Aethiopia fortitudo ejus* (OCA 298), Roma 2015, pp. 93-95. In the Ethiopian calendar the commemorative day of Abba Abib falls on 25 *Təqəmt*, cf. Budge, *Book of the Saints* I, pp. 189-191; Colin, *Synaxaire éthiopien* (PO 197 [44.1]), pp. 138-143. In the Coptic *Synaxarium* Anba Abīb and Anba Apollo are commemorated together on 25 *Bābah*, ed. I. Forget (CSCO 47, 78 / Arab. 3, 12), pp. 77-79 (text), 85-86 (tr.), cf. F. Caraffa, "Abibo," BS I, col. 82.

[20] For the Coptic *Laudatio s. martyris Georgii*, with its Arabic and Ethiopic versions, see in CPG 614, BHO 320; edition of the Ethiopic text by E.A.W. Budge, *The Martyrdom and Miracle of Saint Georges of Cappadocia*, London 1888, pp. 83-172.

[21] Getatchew Haile - W.F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, Vol. V: *Project Numbers 1501-2000*, Collegeville MN 1981, p. 357. This manuscript from 16th cent. contains in fact a huge hagiographical collection (19 entries) mostly dedicated to the holy monks and martyrs (*Gädlä sämaʿətat*); on the nature of such collections see in A. Bausi, "Gädlä sämaʿətat," EAe II, pp. 644b-646b.

serve the same document in a very similar recension. As the text of Däbrä Hayq is more complete than the one from London, the missing initial fragment and other cavities can be fully reconstructed.

With regard to the place of our fragment in the various Ethiopic manuscripts that contain the texts on St Anthony, in addition to EMML 1844 and BL Or. 692, two furthers codices can be examined:

EMML 1844 (= A)	**BL Or. 692 (= B)**	**BnF d'Abb. 60**	**EMML 7505**
1. Life of Anthony (*Gädlä Enṭonəs*)	1-7. Homilies dedicated to the Virgin Mary (*Dərsanä Maryam*)	1. Life of Paul the First Hermit (*Gädlä Pawli*)	1. Life of Anthony (*Gädlä Enṭonəs*)
2. **History of Paul, disciple of Anthony**		2. Life of Anthony (*Gädlä Enṭonəs*)	2. Life of Paul the First Hermit (*Gädlä Pawli*)
3. Rule of Anthony to his disciples			3. Barsoma the Syrian
4. Life of Paul the First Hermit (*Gädlä Pawli*)			
5. Longinus of Däbrä Mahəw			
6. Abba Abbəlo			
7. Barsoma the Syrian			
8. Sever of Antioch	8. Qirqos and Julita		
9. Paphnutius	9. Pifamon		
10. Macarius of Egypt	10. Abba Akawəḥ		
11. Zosimus the Monk of Palestine	11. Tecla		
12. Theodore, disciple of Paphnutius	12. Orni		
13. Macarius of Alexandria	13. Life of Anthony (*Gädlä Enṭonəs*) **[13a. History of Paul, disciple of Anthony]**		
14. Yared the Musician	14. Abba Bsoy		
15. Arsenius			
16. Homily on Pachomius			
17. John of the Golden Gospel			
18. Abba Abraham and Abba Garga			
19. Abba Amoni of Däbrä Tona			

The reason for coping the VA and the VP next to each other in different manuscripts was probably that both texts have a similar main argument, in that they both deal with the life and virtues of ancient hermits of the Egyptian desert, who are respected by the Ethiopian Church even today, and whose exemplary lifestyle must have functioned as a model for Ethiopian monks. A canonical and fixed collection of monastic texts probably never existed, and material for the individual books has probably always been selected on the basis of individual and intentional criteria. However, there are some prominent and exemplary lives that have been frequently copied from one manuscript to another in the Egyptian and Ethiopic hagiographic tradition. Such is the case for the lives of Saints Anthony, Paul the Hermit, Macarius, Pachomius, Barsauma and many others, who stood at the beginnings of a long ascetic tradition, and were considered as the real founders of this particular way of sanctification. Their lives, prayers and ascetical practices remain an actual and valid rule for the life of all the Egyptian and Ethiopian monks to this day.

3. *Contents of the text*

The text under study tells the story of Paul, a simple farmer who catches his wife committing adultery and decides to leave the inhabited world to become a monk (1). Consequently, Paul goes to St Anthony asking him to be accepted as his disciple. The Patriarch, however, rejects his request, saying that would be impossible for an old man to follow his difficult way of life (2). As Paul insists, Anthony advises him to go to a community; then the Patriarch closes the door and does not leave his cell for three days (3). On the fourth day, when Anthony exits his cell, he finds out that Paul is still sitting in the same place while fasting, so he takes pity on him and apparently allows him to stay (4). However, in order to get Paul to leave, Anthony gives him some hard but useless manual tasks, such as braiding and untwining the leaves of a palm branch, in order to discourage him. Despite Anthony's efforts, the old man remains patient and does not complain (5). Next, Anthony tests Paul's willingness to fast, so he gives Paul three loaves of bread and takes one loaf for himself (6). Later in the evening, having recited the psalms, the two men sit at the table to eat. Anthony eats his bread slowly, keeping an eye on Paul's behaviour. Seeing that Paul has eaten only one of his three loaves, Anthony asks him if he is not hungry. To which Paul replies that he will eat more only if Anthony eats more (7). In this way, Paul successfully passes all of trials, and Anthony, appreciating his perseverance, accepts him as a monk (8). Later Anthony builds a separate cell for Paul, a few days walk away from his own; here the Elder remains in isolation for a year, during which he overcomes temptations of

demons (9). One day a young man possessed by a powerful devil is taken to Anthony. The Patriarch, however, says that he is not suited to perform an exorcism, and that Paul is the person to whom the possessed man should be taken. Therefore, Anthony leads the boy to Paul, and asks him to drive out the demon from the young man. Paul asks Anthony why he does not perform the exorcism. To which Anthony modestly replies that, contrary to Paul, he has not received the grace to perform such a feat. Thus, Anthony leaves the possessed boy with Paul and goes back to his own cell (10). The exorcism begins. First, Paul tries to cast out the devil in the name of Anthony, but the only result is that the demon starts to scream, blaspheming and cursing Anthony and Paul (11). Finally, after several failed attempts, an angered Paul leaves his cell to climb up a mountain in the heat of noon, when, in the words of the text, Egypt is as a furnace of Babylon. Standing on a rock, he prays to Christ, swearing that he will not come down, nor eat, nor drink, until the boy is freed from the demon (12). At this very moment the devil screams and comes out from the boy, turning immediately into a great snake that heads towards the Red Sea. The text ends by saying, that this deed exemplifies the power of true faith, and that such a miracle was performed by Paul, called the Simple by the entire brotherhood (13).

There is, perhaps, nothing too unexpected in the story summarised above, as it seems to follow the classical narrations concerning the Desert Fathers. In fact, in many similar texts descriptions of the ascetic life, perseverance and piety are combined with visions, spiritual combats and miracles. Comparable narrations can be found in various monastic collections, in classical works such as the Greek *Apophthegmata Patrum* and the *Historia monachorum in Aegypto*, or, to refer to the Ethiopic tradition, in the *Geronticon*, the *Collectio monastica*, the *Patericon*, the *Asceticon*, and the *Quadraginta historiae monachorum*, which were compiled or translated from Arabic.

4. *Palladius and his* Lausiac History

This particular text is in fact a fragment of the *Lausiac History* (*Historia Lausiaca*, HL) by Palladius of Heliopolis (CPG 6036), one of the most important sources about the early history of Christian monasticism. Strictly speaking, our Ethiopic fragment corresponds to Chapter 22 in the Greek redaction, which agrees with Chapter 28 of the Latin version.

The chronology of Palladius' life is still under discussion.[22] According

[22] Some significant modifications to Butler's traditional scheme have been suggested by D.F. Buck, "The Structure of the Lausiac History," BZ 46 (1976), pp. 292-307. On the life of Palladius and the historical reliability of his works, see the Introduction to R.T. Meyer,

to Butler, Palladius was born circa 363 in Galatia of Asia Minor, near to present-day Ankara, Turkey, and there he received a good classical education. When he was twenty-three, Palladius became a monk in Galatia, but soon he moved to Palestine, to live first in Jericho with a monk named Innocent, then with Elpidius on the Mount of Olives, where he also met Melania the Elder; according to Buck's chronology, Palladius' stay in Palestine took place some years later. Furthermore, he went to Alexandria and to Egypt, traveling to Nitria and Cells, visiting Evagrius Ponticus, Macarius of Alexandria, and other monks, and possibly even travelled to India. When he finally returned, *via* Palestine, to Bithynia, he was ordained bishop of Helenopolis by John Chrysostom (399/400). In 403 Palladius participated in the Synod of the Oak, in which Chrysostom was deposed from the patriarchate. He subsequently went to Rome on an embassy to defend Chrysostom's case before the Pope. However, on his return to Constantinople, Palladius was arrested and banished to Upper Egypt, to Syene and Antinoe in Thebaida, where he wrote the *Dialogue on the Life of John Chrysostom* (408). He was able to return to Galatia only after the death of Theophilus, the patriarch of Alexandria (412). We know from the historian Socrates that in 417 Palladius was appointed bishop of Aspuna. In those years he wrote the *Lausiac History*, a collection of biographies of the fathers of the desert of Egypt, Syria and Palestine (419/420). Palladius died probably before 431, as his diocese was represented by another bishop during the Council of Ephesus.

The *Lausiac History* takes its title from the name of the person to whom the text was dedicated:[23] Lausos was, in fact, Grand Chamberlain (*praepositus sacri cubiculi*) at the imperial court of Theodosius II (*regn.* 408-450).[24]

Palladius: The Lausiac History (ACW 34), New York - Mahwah 1964, pp. 3-19; N. Molinier, *Pallade d'Hélénopolis. Histoire lausiaque* (Spiritualité Orientale, 75), Abbaye de Bellefontaine 1999, pp. 9-26; moreover, cf. S. Zincone, "Palladio di Elenopoli," NDPAC III, coll. 3782-3784; Quasten, *Patrology* III, pp. 176-180; B. Flusin, "Pallade d'Hélénopolis," DSp XII, coll. 113-126; Harmless, *Desert Christians*, pp. 277nn; E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (vi^e-viiie siècles)*, Varsovie 2009, pp. 16-18.

[23] See Palladius' preface to his work. A basic bibliography of HL is in Quasten, *Patrology* III, p. 178; NDPAC III, coll. 3783-3784; M. Starowieyski (ed.), *Palladiusz. Opowiadania dla Lausosa (Historia lausiaca)* (Źródła Monastyczne, 12), Kraków - Tyniec 1996, pp. 55-67; Harmless, *Desert Christians*, p. 303; A. Wellhausen, *Die lateinische Übersetzung der Historia Lausiaca des Palladius* (PTS 51), Berlin - New York 2003, pp. xxiii-xliv.

[24] About Lausos see J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, II: *AD 395-527*, Cambridge 1980, p. 660. Particularly famous was his splendid palace in the heart of Constantinople, connected to the western flank of the Hippodrome, where Lausos gathered a great collection of ancient sculptures, including a *Zeus of Olympia* carved by Phidias and an *Aphrodite of Cnidus* by Praxiteles, cf. Georgius Cedrenus, *Historiarum compendium*, ed. I. Bekker (CSHB 8), Bonn 1838, I, p. 587 (PG 121, col. 637); the palace was destroyed by a fire along with much of the city in 475, cf. *ibid.*, p. 616 (PG 121, col. 669); Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* II 13, PG 86/2, coll. 2540-2541; J. Bardill, "The Palace of Lausus and

The book itself was written to edify those who wanted to imitate the life of the great Desert Fathers (cf. Palladius' *Prologue* to his work), similar to the *Life of Anthony* by Athanasius. The *Lausiac History* is presumed to be a reportage, a kind of a memoire, written by one who visited various monks personally and who had the opportunity to observe their life for many years, or who had heard stories of their virtues from the others (cf. *Prol.* 2). It was a period of *lithomania* in the ancient Church: monumental buildings were constructed in Rome, Jerusalem, and Constantinople; but on the other hand, it was also a time of *megalomania*, when so many Christians searched for exemplary figures whom they could imitate in their life. Indeed, many wanted to know more about famous monks, and while some chose to travel to Egypt and Syria, others, who stayed behind, wished to at least hear or read about them. Palladius, drawing from his own experience as well as from accounts taken from others, included seventy-one stories in his book — some are very short — about men and women living their ascetic life heroically in Syria, Palestine and Egypt.

The question concerning the original form of HL is a complex one, which cannot be analysed in depth here. Cuthbert Butler, in his 1898 critical edition, identifies three different redactions of the Greek text.[25] The shorter one is probably nearest to the primitive form of the text;[26] it was probably, using this short version of the text that Paschasius the Deacon realized his Latin translation in the 6th or 7th century.[27] The longer recension, instead, was widely known as early as the 5th century and is considered to have been written by Heraclides of Nyssa.[28] The third Greek redaction was enriched with additional texts, like the *History of the Monks in Egypt*. Evi-

---

Nearby Monuments in Constantinople: A Topographical Study," *American Journal of Archaeology* 101/1 (1997), pp. 67-95.

[25] See C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, vols. I-II (Texts and Studies, VI/1-2), Cambridge 1898-1904. The first volume contains a large textual and historical discussion on the text and its ancient versions; the second, instead, is the critical edition of the Greek text, with the fragment concerning Paul the Simple on pp. 69-74. Butler's edition was widely criticised and commented on especially by M. Bonnet, F. Halkin, W. Hengstenberg, E. Schwartz, R. Draguet and D.J. Chitty, cf. in the Introduction to Meyer, *Palladius*, pp. 11-15. A new edition of the Greek text, with an Italian translation and commentary, was given by G.J.M. Bartelink, *Palladio. La storia Lausiaca* (Vite dei Santi, 2), Milano 1974; Chap. 22 concerning Paul the Simple is on pp. 118-127.

[26] CPG 6036(a), cf. M. Geerard, vol. III, Turnhout 1979, pp. 168-169.

[27] The critical edition of the Latin HL in Wellhausen, *Die lateinische Übersetzung*, pp. 475-694; Chap. 22 concerning Paul the Simple is on the pp. 566-573.

[28] CPG 6039; PL 74, 243-342 (*Paradisus Heraclidis*); cf. Wellhausen, *Die lateinische Übersetzung*, p. 54; for this Heraclius, see Photius, *Bibliotheca*, cod. 52, PG 103, col. 89; G. Fedalto, *Hierarchia ecclesiastica orientalis*, vol. I, Padova 1988, p. 27.

dently, a complicated history of the Greek texts has had an impact on the situation of the Oriental versions.

The *Historia Lausiaca* was soon translated into Syriac and widely used for composing several monastic collections. Because of this, there are two independent recensions of HL in the Syriac language, both of equal antiquity.[29] Moreover, a Nestorian monk named 'Enānīšō' from the Monastery of Bēt 'Abē compiled a Syriac version of the *Apophthegmata Patrum* (CPG 5577) in the 7th century, using material taken mostly from Palladius, from the Latin recension of the *Historia monachorum*, and from various collections of sayings of the Fathers;[30] his composition is widely known as the *Paradise* or *Garden of the Fathers*.[31]

The Syriac version of the *Paradise* was subsequently translated into Arabic in various forms and became widespread among the Eastern Christians.[32] Several ancient Arabic manuscripts, finally, gathered some sayings taken from different monastic collections, and some of them could have been rendered directly from Greek sources as well.[33] Questions concern-

[29] The critical edition of the Syriac text of HL based on three recensions signed as R1 (ms. Vat. sir. 123, 6th cent.), R3 (ms. Sinai syr. 46, 6th cent.) and R3r (which according to Draguet is "une retractation abrégée de la forme R3" from the 9th cent. (p. 69*), by R. Draguet (éd.), *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire Lausiaque*, vol. I-II (CSCO 389-390; 398-399 / Syr. 169-170; 173-174), Louvain 1978.

[30] Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 201-203; J.W. Childers, "'Enanisho'," *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway NJ 2011, p. 144; W. Witakowski, "Filkəsyos," EAe II, p. 541.

[31] The Syriac fragment concerning Paul the Simple, based on ms. Lady Meux 6 from Mosul (14th/15th cent., presently lost?) and edited by Budge in the second volume of the *Book of Governors*, London 1893, pp. 32-35, is of the recension R3. The same codex was edited entire and translated into English by E.A.W. Budge, *The Book of Paradise: Being the Histories and Saying of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and Others*, vols. I-II, London 1904; here the story of Paul the Simple is in the vol. I, pp. 183-189 (tr.), vol. II, pp. 154-159 (text); the same English translation is in London 1907, I, pp. 125-128, and London 1934, pp. 165-170.

[32] Cf. J.-M. Sauget, *Une traduction arabe de la collection d'Apophthegmata patrum de 'Enānīšō'. Étude du ms. Paris arabe 253 et des témoins parallèles* (CSCO 495 / Subs. 78), Lovanii 1987, where the title of *Patericon* was kept for the reasons discussed in the Introduction, *ibid.*, pp. 9-11; the list of used manuscripts is on p. 11. For the manuscripts containing the Arabic *Book of the Paradise* (*Kitāb al-barādīsūs*), see also GCAL I, pp. 382-383, with some general conclusions repeated by Wellhausen, *Die lateinische Übersetzung*, p. 52.

[33] The story of Paul the Simple in the Arabic *Patericon* has been omitted; cf. Sauget, *Traduction arabe*, p. 111. However, in some manuscripts, such as Sinai ar. 444, ff. 235r-236r (13th cent.), Paris ar. 253, ff. 112r-113r (14th cent.), and Sinai ar. 565, ff. 140v-143v (17th cent.), a narration dedicated to him is also to be found in the second section which does not derive from 'Enānīšō' and has instead been taken from another (Greek?) collection, cf. Sauget, *Traduction arabe*, p. 139. See, moreover, ms. Mingana Chr. Ar. 120a, pp. 234-237 (10th cent.?), and ms. Strasb. ar. 4225, ff. 65-67r (10th cent.); their identification should be, however, the subject of another study.

ing the possible interferences between specific Arabic anthologies, despite various publications, have not yet been sufficiently answered.[34]

The ancient Armenian translation, even if composed in Syria, was presumably also based on the Greek text.[35] The story of Paul the Simple in this version is a paraphrase rather than a translation for liturgical use; Paul's total age is 108 years, and the date of his death is precisely indicated as Friday, 29 of Hori.[36] The Georgian version of HL has been signalized by G. Peradze, but was probably never edited nor really studied.[37] Moreover, several sections of HL have reached us in Coptic translations: this is the case of the narration concerning Pambo, Evagrius Ponticus, Macarius of Egypt (different redactions), and Macarius of Alexandria;[38] unfortunately, so far no versions of Paul's story in Coptic have been found.

There are no known integral translations of HL into classical Ethiopic, and probably such a task was never undertaken. However, some episodes pictured in HL were introduced into Ethiopic literature trough the monastic collections in the Arabic version,[39] some maybe directly from Greek.

5. *Fragments of the* Lausiac History *in Ethiopic*

As is known, the Greek redaction of HL gave rise to the monastic *Rule*, supposedly dictated to Pachomius by an angel sent down to him from heaven (HL 32:1).[40] Its Gəʿəz text, perhaps translated into Ethiopic in the

---

[34] Cf. J.-M. Sauget, "Le Paterikon du ms. Mingana Christian Arabic 120a," OCP 28 (1962), pp. 402-417; Id., "La Collection d'Apophthegmes du manuscrit 4225 de Strasbourg," OCP 30 (1964), pp. 485-509; Id., "Le Paterikon du manuscrit arabe 276 de la Bibliothèque Nationale de Paris," Mus 82/3-4 (1969), pp. 363-404; Id., "Un nouveau témoin de collection d'Apophthegmata Patrum: le Paterikon du Sinaï arabe 547," Mus 86/1-2 (1973), pp. 5-35.

[35] The Armenian text was edited in Venice by the Mechitarists of San Lazzaro in 1855, cf. A. Avagyan, *Die armenische Athanasius-überlieferung*, Berlin 2014, p. 182; see also the notes by A. Robinson in Butler's edition, pp. 97-106, and in Wellhausen, *Die lateinische Übersetzung*, p. 51.

[36] See in the Venice edition, p. 88; cf. also in A. Robinson, in Butler, *Lausiac History* I, p. 97. In the calendar of the Armenian Apostolic Church St Paul the Simple is commemorated together with the Holy Fathers of Egypt such as Macarius and Evagrius on 6 December, instead in the Armenian *Synaxarium* of Ter Israel he is not mentioned.

[37] Cf. G. Peradze, *Oriens Christianus* ser. 3, vol. 8 (1933), p. 187; CPG 6036, cf. Geerard III, p. 171; M. Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur* (ST 185), Città del Vaticano 1955, p. 190.

[38] CPG 6036, cf. Geerard III, p. 171; ed. E. Amélineau, *De Historia Lausiaca* ..., Parisiis 1887 (Pambo, Evagrius); Id., *Histoire des monastères de la Basse-Égypte*, Paris 1894 (Macarius of Egypt, Macarius of Alexandria); M. Chaîne, ROC 25 (1925-26), pp. 232-275 (Macarius of Egypt); see also Butler, *Lausiac History* I, pp. 107-155. English translation by T. Vivian in *Coptic Church Review* 20-22 (1999-2001).

[39] CPG 6036, cf. Geerard III, p. 171; Butler, *Lausiac History* I, pp. 159-171.

[40] CPG 2353 with the Supplement; Quasten, *Patrology* III, pp. 155-158; NDPAC III, col.

Aksumite period, was edited by Dillmann in his *Chrestomathia aethiopica* and completed with some critical notes by Löfgren.[41] The *First Rule* corresponds in fact to HL 32 and the first part of HL 33;[42] the *Second Rule*, however, is an excerpt of the short Greek redaction of the same *Rule* translated into Latin by Jerome in 404 (the numbers 18-26 were omitted).[43] The *Third Rule of Pachomius* was originally composed in Ethiopic, not before the 14th century, possibly using a fragment which also appears in the book of the *Miracles of the Virgin Mary*.[44]

Moreover, some fragments inspired by the *Lausiac History*, directly or through other collections of similar material, can be clearly identified in the Ethiopic monastic texts; they are, for example:

Asceticon (**ዜና ፡ ዘእምአበዊነ ፡ ቅዱሳን**, CPG Supp. 5597), ed. V. Arras (CSCO 458-459 / Aeth. 77-78), Lovanii 1984, on ms. BL Or. 768 (18th cent.); cf. A. Bausi, "Monastic Literature," EAe III, p. 995a.
— *Ascet. Eth*. 57: concerning Abba Pachomius = HL 32.

Geronticon (**ገድለ ፡ አበው ፡ ቅዱሳን**), ed. V. Arras (CSCO 476-477 / Aeth. 79-80), Lovanii 1986, on mss. Oxford, BL Or. 763 (16th cent.), BnF d'Abb. 85 [CR 162] (18th cent.), and EMML 7469 (20th cent.); cf. A. Bausi, "Monastic Literature," EAe III, p. 995a.

3722s. For the Greek, Latin and Coptic recensions of Pachomius' *Rule*, see L.Th. Lefort, Mus 34 (1921), pp. 61-70; 37 (1924), pp. 1-28; 40 (1927), pp. 31-64. The longer Coptic version of the *Praecepta* was edited by L.Th. Lefort in CSCO 159-160 / Copt. 23-24, Louvain 1956, pp. 30-36 (text), 30-37 (tr.); several Coptic fragments are also in E.A.W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, London 1913, pp. 146-176. On the Latin text of the *Rule*, see for example A. de Vogüé, "Les pièces latines du dossier pachômien," RHE 67 (1972), pp. 26-67. On the Pachomian monasticism and for a further bibliography, see Harmless, *Desert Christians*, pp. 115-163, and A. Wadi – Red., "Pachomius," EAe IV, pp. 87a-89a. An introduction to the Pachomian *dossier* in Wipszycka, *Moines*, pp. 47-60.

[41] Cf. A. Dillmann, *Chrestomathia aethiopica*, Lipsiae 1866, pp. 57-63, with the notes by J. Simon, "Notes bibliographiques sur les textes de la 'Chrestomathia Aethiopica' de A. Dillmann," *Orientalia* N.S. 10 (1941), pp. 300-302; O. Löfgren, "Zur Textkritik der äthiopischen Pachomiusregeln I, II," *Le Monde Oriental* 30 (1936), pp. 171-187; German tr. by E. König, "Die Regeln des Pachomius," *Theologische Studien und Kritiken* 51 (1878), pp. 323-337; French tr. by R. Basset, "Les Règles attribuées à Saint Pakhôme," *Les apocryphes éthiopiens* VIII, Paris 1896; Engl. tr. based on Dillmann's edition by G.H. Schodde, "The Rules of Pachomius. Translated from the Ethiopic," *The Presbyterian Review* 6/24 (1885), pp. 678-689; cf. also Butler, *Lausiac History* I, pp. 155-158. It does not seem, however, that these texts have been ever applied as the normative rule in the monasteries of the Ethiopian Highland, cf. Simon, *Notes*, p. 301.

[42] Ed. Butler, pp. 87-97.

[43] Cf. *Acta SS. Maii, Tomus III*, Antverpiae 1680, pp. 346-347, 62*-63*; PG 40, coll. 947-952; PL 50, coll. 271-302; Butler, *Lausiac History* I, p. 156; Simon, *Notes*, p. 302.

[44] Ed. Dillmann, *Chrestomathia*, pp. 63-69; cf. Simon, *Notes*, p. 302; E. Cerulli, *Storia della letteratura etiopica*, Milano 1956, p. 26; Id., *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino*, Roma 1943, pp. 228-230; Bausi, "Monastic Literature," EAe III, p. 996a.

— *Geront. Eth.* 2, 3-4: concerning Abba Anthony and Abba Paul the Simple, called also Bula (ቡላ), pp. 4-6 (text), 2-4 (tr.) = HL 22.
— *Geront. Eth.* 100: concerning Abba Ptolemaeus, p. 115 (text), 77 (tr.) = HL 27.
— *Geront. Eth.* 101: concerning a nun from Jerusalem, p. 116 (text), pp. 77-78 (tr.) = HL 28.
— *Geront. Eth.* 472: concerning a nun considered mad in her monastery, pp. 304-306 (text), 207-208 (tr.) = HL 34 = Pelagius & Iohannes, *Verba seniorum* XVIII 19, PL 73, col. 984n; the *Life of Daniel of Scetis* Gr. 7, ed. L. Clugnet, ROC 5 (1900), pp. 67-70 (text) with an English translation in T. Vivian, *Witness to Holiness*, Kalamazoo (Mich) 2008, pp. 47-50; instead, an English translation of the Ethiopic text is in Vivian, *Witness*, pp. 178-180.
— *Geront. Eth.* 540: concerning Abba Iob, pp. 361-363 (text), 244-246 (tr.) = HL 23.

Monastic Collection (CPG 5597); ed. V. Arras (CSCO 238-239 / Aeth. 45-46), Lovanii 1963; cf. Bausi, EAe III, p. 994.
— *Coll.* 38: concerning Abba Paul the Simple, pp. 194-197 (text), 142-144 (tr.) = HL 22.

Patericon (መጽሐፈ : ዘናሆሙ : ለአበው, CPG 5598), ed. V. Arras (CSCO 277-278 / Aeth. 53-54), Lovanii 1967; cf. Bausi, EAe III, pp. 994b-995a.
— a fragment concerning Abba Moses the Black (HL 19), which was the basis of the *Life of Moses the Black*, introduced to the Ethiopic literature trough an Arabic archetype.[45]

6. *Paul the Simple in the Greek and Latin literature*

As said above, there is no reference to Paul the Simple in the *Life of Anthony*. His oldest mention, besides the HL, is instead to be found in the *Historia monachorum in Aegypto* (CPG 5620; HM), written at the end of the 4th century and preserved in two different redactions, Greek and Latin.[46] The redactor of the Greek version of HM emphasises Paul's obedience and

---

[45] Edition of the Ethiopic text, with the Italian translation, by O. Raineri, "Gli Atti etiopici di Mosè il Nero," OCP 61/1 (1995), pp. 131-161; in the Syriac *Paradise of the Fathers* he is portrayed in the tenth chapter of the second book, cf. Budge, 1907, pp. 215-218; cf. J.-M. Sauget, "Mosè di Scete o l'Etiope," BS IX, coll. 652-654; L. Regnault, "Moses the Black, Saint," CE V, p. 1681.

[46] About the literary form of HM, its original version, and relationship with other monastic texts, such as HL, see especially A.-J. Festugière, "Le problème littéraire de l'Historia Monachorum," *Hermès* 83 (1955), pp. 257-284. For a bibliografy of HM, see the Introduction by E. Wipszycka and R. Wiśniewski to the Polish edition of the text in the series *Źródła Monastyczne*, vol. 42, Tyniec 2007, pp. 47-52.

his persistence in the humiliating trials and pointless tasks that St Anthony imposed on him, including orders to stand still for a week, to remain totally silent and not to eat when some brothers come to visit for three weeks, and to drop honey on the ground and gather it with a spoon while leaving out the dust (HM 24).[47] This last episode, in particular, is completely unknown to the author of HL, whereas the others are only briefly introduced. In the Latin version of HM, which is attributed to Rufinus of Aquileia (BHL 6524), Paul's story is long and filled with various moralizing teachings and edifying moments (HM Lat. 31).[48] The episode of the devil driven out from the young man in both classical versions of HM is only briefly mentioned. In the Syriac HM, by contrast, which forms the third part of the *Book of Paradise* (BHO 843), the story of Paul has been omitted completely.[49]

Another episode concerning Paul the Simple can be found in the Greek alphabetical collection of the *Apophthegmata Patrum* (CPG 5560);[50] this story, however, has nothing to do with Palladius' text, except for the name of its protagonist, portrayed here as a visionary hermit, capable of seeing the protecting angels of his monastic brothers. The same story was included in the Latin *Verba seniorum* translated by Pseudo-Rufinus (BHL 6525; CPG 5574)[51] and consequently introduced to the Oriental collections.[52]

Palladius' narration concerning Paul, the disciple of St Anthony, was summarised shortly by Sozomenus in his *Historia ecclesiastica* (CPG 6030);[53] in the 14th century, this summary would be used by Nicephorus Callistus.[54] Paul the Simple is commemorated, moreover, in the *Synaxarium* of the Constantinopolitan Church on October 5 with a short entry loosely linked to Palladius' text.[55] In the Byzantine *Menologium* (BHG 1474s), by contrast, an extensive narration is dedicated to him on March 7.[56] Paul's *gesta* can

---

[47] Cf. A.-J. Festugière (ed.), *Historia monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec et traduction annotée* (Subsidia Hagiographica, 53), Bruxelles 1971, pp. 131-133.

[48] Cf. E. Schulz-Flügel (ed.), *Tyrannius Rufinus. Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum* (PTU 34), Berlin 1990, pp. 378-382.

[49] Ed. Budge, London 1904, I, pp. 485-585 (tr.), II, pp. 345-431 (text).

[50] *Apophthegmata patrum* 797, PG 65, coll. 381-385.

[51] *Verba seniorum* XVIII 20, PL 73, coll. 795-796.

[52] Cf. See below, p. 165.

[53] Sozomenus, *Historia ecclesiastica* I 13, J. Bidez – G.C. Hansen (eds.), *Sozomenus. Kirchenheschichte* (GCS 50), Berlin 1960, pp. 29-30. He repeats the words of Paul to his wife's lover, that are absent in HM; and he mentions the trials that Anthony imposed on Paul, as well as his perfection and power to cast out the devils. Sozomenus calls Paul "a man in age (γηραλέῳ ὄντι)", without giving the number of his years.

[54] *Historia ecclesiastica* VIII 40, PG 146, coll. 156-157.

[55] Cf. H. Delehaye (ed.), "Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano," *Acta SS. Novembris. Propylaeum*, Bruxelles 1902, coll. 112-114.

[56] However, nor May 7 as in Sauget, BS X, coll. 264-265, nor March 18 as in BHG II,

also be read on the same day from the *Acta Sanctorum*.[57] The short form and secondary nature of all these texts shows that the only possible classical source for the story of Paul the Simple, as it found in the two Ethiopic manuscripts, is an extract taken directly from the *Lausiac History* by Palladius or eventually from a text used by him.

7. *Was this fragment translated directly from Greek?*

In order to answer the question of the *Vorlage* of the Gəʿəz fragment, and determine its textual and philological context, it seems useful to compare some Ethiopic expressions with their equivalents in the Greek and Syriac versions.[58] The first interesting marker of the presumed Greek origin of the Ethiopic texts can be find in Paul's speech after his decision to go to the desert.

a. Fragment HL 22:1

Eth.[59] [ሠናይ ፡] ሠናይ ፡ እመኑኒ ፡ ከመ ፡ ኢያሐዝነኒ ። ኢየሱስሃ ፡ ከመ ፡ እምይእዜ ፡ ኢይነሥኣ ፡ ወኢይፈቅዳ ። ሖር ፡ ንሥኣ ፡ ምስለ ፡ ውሉዳ ፡ አንሰ ፡ አሐውር ፡ እስከ ፡ እከውን ፡ መነኮስ ፡

"[Good,] good! Truly, this does not afflict me. By Jesus, henceforth I will not take her and I do not want her. Go, take her with her children! As for me, I am going to be a monk."

Gr.[60] Καλῶς, καλῶς· ἀληθῶς οὐ μέλει μοι. μὰ τὸν Ἰησοῦν ἐγὼ αὐτὴν οὐκέτι αἴρω. ὕπαγε, ἔχε αὐτὴν καὶ τὰ παιδία αὐτῆς· ἐγὼ γὰρ ὑπάγω γίνομαι μοναχός.

Lat.[61] *Bene, inquit, bene; unde certum sciatis ad me hoc nihil penitus pertinere. Et per Iesum, qui haec respicit, iuro, quod ego hanc ulterus non habebo. Vade igitur, erit tua cum filiis suis; ego, inquit, ibo et de reliquo me monachum esse profiteor.*

Syr. R1[62] ܒܩܘܫܬܐ ܠܟܐܒܬ݂ ܠܐ ܡܪܢ ܡܢ ܗܫܐ ܠܐ ܢܣܒ ܐܢܐ ܠܗ̇. ܘܠ

p. 186. An edition of the text is in B. Latyšev (ed.), *Menologii anonimi byzantini saeculi X quae supersunt* I, Petropoli 1911, pp. 252-256; for its Modern Greek version, see C. Doukáke (ed.), *Mégas sunaxaristēs* II, Athens 1891, pp. 110-114.

[57] Cf. *Acta SS. Martii, Tomus I*, Antverpiae 1668, pp. 645-648.

[58] The Syriac recension of Paul's story is edited in Draguet, *Histoire Lausiaque* II (CSCO 398-399 / Syr. 173-174), Louvain 1978, pp. 182-195 (text), pp. 127-134 (tr.).

[59] EMML 1844, f. 22ra; BL Or. 692, f. 171ra; see below, for an edition of the text.

[60] Ed. Butler; p. 70, ll. 4-6.

[61] HL Lat. 22:3, ed. Wellhausen, p. 567, ll. 10-13.

[62] Ed. Draguet, p. 183, ll. 7-10. The entry ܘܒܪܢܝܗ̇ in Vat. sir. 123, f. 286rb, l. 13, is evidently a *lectio corrupta* of ܘܒܢܝܗ̇ "and her children," as it is in the R3, cf. ed. Draguet, p. 127, n. 2.

ܠܟܝ ܗܫܐ ܒܥܠܟܝ ܗܝ، ܘܒܢܝܗ̇: ܐܢܐ ܓܝܪ ܠܐ ܩܪܒ ܐܢܐ ܠܗ̇.

"In true, it is well. By our Lord! From now I shall not take her. Go, now she is with you, take her *with her children*. I truly do not approach her, my self."

Syr. R3[63] ܫܦܝܪ ܫܦܝܪ ܫܪܝܪܐܝܬ ܠܝ ܠܐ ܣܘܥܪܢܐ ܠܝ: ܠܐ ܡܛܠ ܝܫܘܥ ܡܟܝܠ ܐܢܐ
ܠܐ ܢܣܒ ܐܢܐ ܠܗ̇. ܙܠ ܗܫܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܠܟ ܗܝ ܘܒܢܝܗ̇: ܐܢܐ ܓܝܪ
ܐܙܠܢܐ ܗܘܐ ܐܢܐ ܕܝܪܝܐ.

"Good, good. Actually, I do not care for it, myself. For Jesus, hereafter I do not take her. Go, now she is yours, she and her children. I am going, indeed, to become a monk."

The exclamation "well, well!" or "good, good!" pronounced by Paul, when he catches his wife *in flagranti* with her lover, is translated into Ethiopic literally:

Gr.	καλῶς, καλῶς
Eth. A[64]	[ሠናይ ፡] ሠናይ ፡ እመትኒ ፡
Eth. B[65]	ሠናይ ፡ ሠናይ ፡ እመትኒ ፡
Syr. R3	ܫܦܝܪ ܫܦܝܪ

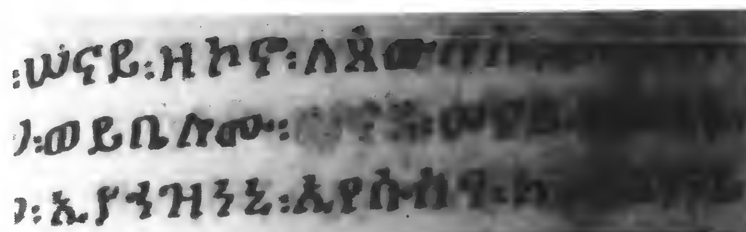


Fig. 1. Fragment of EMML 1844, f. 22ra

Moreover, the Ethiopic adverb **ሠናይ** *śännay*[66] in ms. A was originally written twice, exactly like καλῶς in the Greek text. At a later stage, however, the first word was probably considered an unnecessary repetition and partially erased from the manuscript (cf. Fig. 1). In ms. B the word **ሠናይ** is correctly written twice. Similarly, the Syriac R3 text has the double exclamative form: ܫܦܝܪ ܫܦܝܪ *šapīr šapīr*, just like the Greek archetype. This means that there was no error in Ethiopic ms. A, as it originally reproduced the original *lectio*, even if cancelled in a moment. As a result, B can be consider as the source codex of A, however, other significant omissions discussed below exclude this latter possibility. Indeed, the two codices must have a common, albeit unknown, archetype.

---

[63] Ed. Draguet, p. 183, l. 19 – p. 184, l. 4.

[64] EMML 1844, f. 22ra, see Fig. 1.

[65] BL Or. 692, f. 171ra.

[66] Cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 254: "adv. 1) **ሠናይ ፡** *bene!* Formula approbationis, annuentis: Ruth 3, 13; 3 Reg. 2, 18 (alias: **ሠናየ ፡ ትቤ ፡** 2 Reg. 3, 13). 2) **ሠናየ ፡** *bene* καλῶς Ps. 32, 3; Gen. 26, 29; Matth. 15, 7; Marc. 7, 37; 1 Cor. 5,7 etc."

In the first Syriac version represented by old manuscripts, such as Vat. syr. 123 from the 6th century,[67] the name of Jesus had been changed to the title "Lord," in the form of an exclamation: "By our Lord!" (ܠܐ ܡܪܢ).[68] Instead, the second redaction, which is generally more faithful to Greek archetype, includes the name of Jesus (ܝܫܘܥ), exactly like the Greek, Latin and Ethiopic texts.

b. Fragment HL 22:2

Similarly, the scene of the meeting between Paul and Anthony offers some peculiar expressions, which allow us to clearly recognise the Greek origins of the Ethiopic text.

Eth.[69] ብእሲ ፡ አረጋዊ ፡ አንተ ፡ በስሳ ፡ ዓምት ፡ በዝየ ፡ መነኮስ ፡ ኢትክል ፡ ከዊነ ።

You are an old man of sixty years; here you cannot be a monk.

Gr.[70] Ἐτῶν ἑξήκοντα γέρων ἄνθρωπος ὧδε μοναχὸς οὐ δύνασαι γενέσθαι·

Lat.[71] *Cum sis admodum senex sexaginta homo annos agens, monachus hic esse non potes*

Syr. R3[72] ܓܒܪܐ ܣܒܐ ܒܪ ܬܡܢܐܝܢ ܫܢܝܢ ܗܪܟܐ ܕܬܗܘܐ ܕܝܪܝܐ
ܠܐ ܡܫܟܚܬ܀

Once again, the Gəʿəz text follows the Greek archetype correctly in both Ethiopic witnesses. Anthony calls Paul a man of sixty years, and the same number is found also in the Latin translation (*senex sexaginta homo annos agens*), while all the Syriac recensions give the number "eighty" (ܬܡܢܐܝܢ).[73] Paul's age in the *Historia monachorum in Aegypto*, both in the Greek as in

[67] Cf. S.E. Assemani – J.S. Assemani, *Bibliothecae apostolicae vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, I/3, Romae 1759, pp. 139-143; this codex unites some different manuscripts from different times: the second (containing also the our fragment, ff. 256-294) and the third part, both written in East Syriac script (*'esṭrangēlā*), can be dated to the 6th cent.; the first one, instead, written in West Syriac script (*serṭā*), is from the 8th cent.; cf. Draguet (CSCO 389 / Syr. 169), Louvain 1978, p. 24*.

[68] On the use of the negative particle ܠܐ as an exclamatory form, like the Greek οὐ τόν, see R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxonii 1901, col. 1869; J.P. Margoliouth, *Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford 1927, *Supplement*, p. 174a; Sokoloff, *Syriac Lexicon*, p. 665a (2.c).

[69] EMML 1844, f. 22ra; cf. BL Or. 692, f. 171ra.

[70] Ed. Butler, p. 70, ll. 10-11.

[71] HL Lat. 22:4, ed. Wellhausen, p. 567, ll. 18-19.

[72] Ed. Draguet, p. 185, ll. 1-2; in the recension R3r there is "eighty," as well, cf. Draguet, p. 185, l. 22.

[73] See also in Budge, *Book of Paradise*, London 1904, I, p. 184 (tr.), II, p. 155 (text); Budge,

Latin version known today, is not given at all, so this particular text could not be a source for any Oriental recension of Paul's life. With regard to the Ethiopic manuscripts, the only difference between them consists in number representation: in manuscript A the number "sixty" is expressed through the word (**ስሳ**), instead in B the numeric character for "60" (**፷**) is used in construction with the pronoun *zä-* (**ዘ፷ዓም**).

c. Fragment HL 22:6-7

Eth.[74] **ወእምዝ ፡ ዐረበ ፡ ፀሓይ ፡ ወይቤሎ ፡ ትፈቅድኑ ፡ ንብላዕ ፡ ፍታተ ፡ ኅብስት ። ወይቤሎ ፡ ጳውሎስ ፡ ከመ ፡ ትፈቅድ ፡ አባ ። ወዝኒ ፡ ካዕበ ፡ ፈድፋደ ፡ ሜጠ ፡ ለእንጦንስ ፡ ኢጽሂቆቱ ፡ በፍትወት ፡ በሰሚዐ ፡ መብልዕ ፡ አላ ፡ ኅደገ ፡ ሎቱ ፡ ለሥልጣኑ ። ወይቤሎ ፡ አንብርኬ ፡ ማእደ ፡ ወአምጽእ ፡ ኅብስተ ። ወነሥአ ፡ እንጦንስ ፡ ወአንበረ ፡ ኅብስተ ፡ ጳክስማስ ፡ ከመ ፡ እለ ፡ ስሱ ፡ እንቍያ ፡ ለርእሱ ፡ አርሐሰ ፡ አሐደ ፡ ወሎቱ ፡ ሠለስቱ ፡ እስመ ፡ ይቡሳት ፡ እማንቱ ። ወዘመረ ፡ መዝሙረ ፡ እንጦንስ ፡ ዘየአምር ፡ ዕሥር ፡ ወካዕበ ፡ ጸለየ ፡ ከመ ፡ ያመክሮ ፡ ለጳውሎስ ።**

When the sun went down, [Anthony] said to him: "Would you like us to eat a piece of bread?" Paul said to him: "As you wish, Abba." This even more turned Antony that he did not desire eagerly in hearing about food, but rather left it to his authority; and said to him: "So, set up the table and bring the bread." Than Anthony took the biscuit bread, which were six ounces each, one for him and three [for Paul], and put [them in the water], because they were dry. And Anthony recited the psalms that he knew, praying twelve [times], in order to test Paul.

Gr.[75] καὶ δύναντος τοῦ ἡλίου λέγει αὐτῷ· Θέλεις φάγωμεν ἄρτου κλάσμα; λέγει αὐτῷ ὁ Παῦλος· Ὡς δοκεῖ σοι, ἀββᾶ. καὶ τοῦτο πάλιν ἔκαμψε τὸν Ἀντώνιον, τὸ μὴ προσδραμεῖν προθύμως τῇ τῆς τροφῆς ἀγγελίᾳ ἀλλ' αὐτῷ ἐπιρρῖψαι τὴν ἐξουσίαν. θεὶς οὖν τὴν τράπεζαν φέρει ἄρτους. καὶ θεὶς ὁ Ἀντώνιος τοὺς παξαμάδας ἔχοντας ἀνὰ ἓξ οὐγγιῶν, ἑαυτῷ μὲν ἔβρεξεν ἕνα, ξηροὶ γὰρ ἦσαν, ἐκείνῳ δὲ τρεῖς. καὶ βάλλει ψαλμὸν ὁ Ἀντώνιος ὃν ᾔδει, καὶ δωδέκατον αὐτὸν ψάλας δωδέκατον ηὔξατο, ἵνα δοκιμάσῃ τὸν Παῦλον.

Lat.[76] *Et occidente iam sole sic affatur senem: Vis, inquit, edimus partem panis? Paulus ait : Ut placet tibi, abba. Talis autem rursus et ista responsio mollivit Antonium, quod ad nomen cibi non protinus accucurrit, sed quod omnia in ipsius, qui iubebat, posuit potestate. Pone ergo mensam, inquit Antonius, et panes affer. Posuitque eidem sanctus Antonius eos, quos Aegyptii paximates vocant, habentes senas uncias tantum et suam quidem*

Paradise, London 1907, I, p. 125: "[Thou art] an old man eighty years old, and it is impossible for thee to become a monk here."

[74] EMML 1844, f. 22va; BL Or. 692, f. 171vb.

[75] Ed. Butler, p. 71, l. 20 – p. 72, l. 7.

[76] HL Lat. 22:12-13, ed. Wellhausen, p. 569, ll. 58-67.

partem perfudit aqua, sicci enim ipsi paximates erant, ante illum tres posuit portiones. Et psalmum sanctus Antonius, quem consueverat, dicens orationes duodecim fecit, ut et sic Paulum probaret.

This particular passage tells how St Anthony invites Abba Paul to eat a loaf of bread in order to test his capacity to abstain from food. The Greek expression ἄρτου κλάσμα in Anthony's question was literary translated into Latin as "*partem panis*," and similarly into Ethiopic as **ፍታተ ፡ ኅብስት**. In the second part of the same Greek fragment, by contrast, when talking about the bread that Anthony brings and soaks for them, the expression τοὺς παξαμάδας is used, which is an *acc. pl. n.* of ὁ παξαμᾶς / παξαμάς, and means a "loaf," or better a "dry bread" and "biscuit." In the Ethiopic fragment the word is translated by an expression that links the ordinary term used for bread with an Ethiopic transcription of the name of this specific type kind of food: **ኅብስተ ፡ ጰክስማስ** *ḫəbəstä paksəmas* in ms. B of London, or **ጰስክማስ** *paskəmas* in ms. A, which is an error of metathesis.

The term ὁ παξαμᾶς, and its variants such as a diminutive form τό παξαμάδιον, are quite rare in classical Greek and, apart from a few exceptions, it is almost only encountered in literature about the ascetic life of the Desert Fathers.[77] According to the author of the treatise *De remediis parabilibus* attributed to Galen (2nd cent.), this type of dry bread was named after a baker called Παξαμός, and it was particularly recommended as a means of improving digestion.[78] In a late 10th-century Byzantine lexicon called *Suda*, the παξαμᾶς is described as a type of bread baked twice (δίπυρος ἄρτος), that can be stored for a long period of time.[79] The same was described by Procopius of Caesarea, saying that "the bread which soldiers are destined to eat in camp must of necessity be put twice into the oven, and be cooked so carefully as to last for a very long period and not spoil in a short time, and loaves cooked in this way necessarily weigh less."[80] Instead, in both

[77] Cf. Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, p. 1301b; H.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (PGL), Oxford 1969, p. 1006a; A. Korais (ed.), *Atakta*, vol. I, Paris 1828, pp. 259-260; G. Theocharopulos, *Onomastikon tetraglōsson*, München 1834, p. 170; Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Graz 1958, coll. 1095-1096.

[78] Cf. ed. Kühn, vol. XIV, Leipzig 1827, p. 537: "[Παξαμάδων καθαρτικά.] Λαβὼν σκαμμωνίας β′. ἢ τρία, μαστίχης γ′. σελίνου σπέρμα β′. πολυποδίου δ′. κινναμώμου α′. ζύμης καθαρᾶς λίτραν μίαν, τὰ ξηρία ἐπίβαλλε καὶ μάλασσε ἐπιμελῶς;" see P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 855b.

[79] *Suidae*, Δ 1265, ed. A. Adler, *Suidae lexicon*, vol. II, Lipsiae 1931, p. 119: "Δίπυρος ἄρτος: ὁ παρὰ Ῥωμαίοις λεγόμενος παξαμᾶς. σισύρας ἐπὶ τῶν ὤμων φέροντες, ἐν αἷς δὴ ἄλλο οὐδέν, ὅτι μὴ διπύρους ἄρτους οἴκοθεν ἐμβεβλημένοι ἀφίκοντο." See also in the *Lexicon* by Pseudo-Zonaras, ed. J.A.H. Tittmann, vol. I, Lipsiae 1808, col. 509.

[80] Procopius Caesar., *De bellis* III 13,15, ed. H.B. Dewing, *Procopius. History of the Wars*, vol. II (The Loeb Classical Library, 81), Cambridge – London 1968, pp. 120-121; a commen-

Greek and Latin monastic literature, the term is used to refer to the daily meal of monks. It appears, for example, in the alphabetical collection of the *Apophthegmata Patrum*: in an episode in which Abba Macarius of Egypt and two other ascetics eat three dry breads (τρεῖς παξαμάδας) in the evening after a hard day of work;[81] and in another story about a monk who used to eat three breads (τρεῖς παξαμάδας) every evening.[82] The daily meal of Abba Agathon was limited to two little breads (δύο παξαμάτια),[83] as was that of Abba Serinos.[84] Three breads (τρεῖς παξαμάδας) are offered by an Egyptian monk to the Emperor Theodosius during his sojourn in Constantinople.[85] The term can also be used to refer more generally to a monastic meal,[86] or more specifically to a portion of bread (παξαμάτης) offered to the brothers, with a cup of wine, after the Sunday Mass.[87] John Cassian in his *Conferences* (CPL 512) calls this type of dry bread *paxamatium* several times.[88] In all the cases παξαμᾶς or *παξαμάδας* are used to refer to a type of dry bread customarily eaten by monks, which needs to be soaked in the water before being eaten. Evidently, this is also the type of bread mentioned in Palladius' story about Paul the Simple.

Beside the fragment quoted above, the same term is used three more times in the following part of the *Lausiac History* (22:7), in the Greek and the Latin recensions, and also more importantly for us, in the Ethiopic text.

Gr.[89] φαγὼν οὖν ὁ Ἀντώνιος τόν ἕνα παξαμᾶν ἄλλου οὐχ ἥψατο. ὁ δὲ γέρων σχολαιότερον ἐσθίων ἔτι εἶχε τοῦ παξαμαδίου· ἐξεδέχετο ὁ Ἀντώνιος ἕως οὗ τελέσῃ

tary in A. Dalby, *Tastes of Byzantium: The Cuisine of a Legendary Empire*, New York 2010, pp. 99-100.

[81] Cf. *Apophtegmata patrum* 486, PG 65, col. 276C; the same in PG 34, col. 256B, and in the *Spiritual Meadow* by John Moschos (7th cent.), cf. *Pratum spirituale* 184, PG 87, col. 3056C.

[82] Cf. *Collectio systematica* IX 24, ed. J.-C. Guy (SC 387), Paris 1993, p. 446; the same in the anonymous collection from ms. Coislin 126, n. 20, ed. F. Nau, ROC 12 (1907), p. 56.

[83] *Apophthegmata patrum* 102, PG 65, col. 113C.

[84] *Apophthegmata patrum* 879, PG 65, col. 417B.

[85] For the Greek text, see PO 36 (8.1), p. 168[568]; the same text is paraphrased in Latin, cf. *Verba seniorum* XV 66, PL 73, col. 965B (*panes*), and in Syriac, cf. Budge, *Book of Paradise*, London 1904, II, p. 558 (ܠܚܡܐ), I, p. 738 (*bread*).

[86] Cf. *Collectio systematica* IV 27, ed. Guy (SC 387), p. 198: "Ὅτε ἤμην νεώτερος καὶ ἐκαθήμην μετὰ τοῦ ἀββᾶ Θεωνᾶ, ὡς ἠσθίομεν ἀνιστάμενος ἀπὸ τῆς τροφῆς κατ' ἐνέργειαν ἔκλεπτον παξαμᾶν, καὶ τοῦτον ἔτρωγον λάθρᾳ τοῦ ἀββᾶ μου." See also in Ephraem Syr., *De virtute* 10, ed. Assemani, *Ephraem Gr.* I, p. 228: "Τριῶν γὰρ ἢ τεσσάρων ἢ πέντε παξαμητῶν καὶ ὀλίγου φακοῦ ἢ λοιποῦ ὀσπρίου ἢ λαχάνων τὴν ἀναγκαίαν χρείαν ἀποπληροῖς·"

[87] Cf. *Apophthegmata patrum* 423, PG 65, col. 241: "δὲ ἐδίδοτο τοῖς ἀδελφοῖς ἀπὸ συνάξεως, παξαμάτης καὶ ποτήριον οἴνου· αὐτὸς δὲ οὐκ ἐλάμβανεν."

[88] Cf. Johannes Cassianus, *Conlationes* II 11.19.24.26; XII 15; XIX 4; etc.

[89] Ed. Butler, p. 72, ll. 10-16.

καὶ λέγει αὐτῷ· Φάγε, παπία, καὶ ἄλλον παξαμᾶν. Λέγει αὐτῷ ὁ Παῦλος· Ἐὰν σὺ ἐσθίῃς, κἀγώ· σοῦ δὲ μὴ ἐσθίοντος οὐκ ἐσθίω.

Lat.[90] *Absumpto igitur uno paximate sanctus Antonius non contigit alium. Senex vero tardius comedens, cum adhuc haberet ex uno paximate aliquantulam partem, expectatus ab Antonio est, dum totum, quod edebat, absumeret. Cui rursus hoc dixit Antonius: Manduca, inquit, senex, et alterum paximatem. Respondit hoc Paulus: Manducabo et alterum, si idem facere te videro; ego autem te non edente non edam.*

Eth.[91] **ወበልዐ ፡ እንጦንስ ፡ ኅብስቶ ፡ አሐተ ፡ ወካልአ ፡ ኢገሰሰ ። ወአረጋዊሰ ፡ ድቡተ ፡ ይበልዕ ፡ ወኢፈጸመ ፡ ዓዲ ፡ አሐተ ፡ ኅብስተ ። ወይጸንሖ ፡ እንጦንስ ፡ እስከ ፡ ይቄድእ ፡ ወእምዝ ፡ ይቤሎ ፡ ብላዕ ፡ አረጋየ ፡ ካልአኒ ፡ ጳክስማስ ። ወይቤሎ ፡ ጳውሎስ ፡ እመ ፡ በላዕከ ፡ አነሂ ፡ እበልዕ ፡ ወእንዘ ፡ አንተ ፡ ኢትበልዕ ፡ አነሂ ፡ ኢይበልዕ ።**

Anthony ate one bread but did not touch the second. The elder, instead, eating slowly still did not finish the first bread. Anthony waited until he finished; then said to him: "My elder, eat also the second biscuit." Paul answered: "If you eat, I will eat it too. But if you do not eat, I too will not eat it."

As shown above, in the Greek fragment the word παξαμᾶς is used in the first and third instance, whereas παξαμάδιον is used in the middle. The Latin version, by contrast, has *paxima* in all three instances. Finally, in the Ethiopic version, the Greek word has been translated with the common term for "bread" (**ኅብስት**) in the first and second instance; whereas in the third instance the term has been rendered as *paksəmas* (B) or *päksima* (A), which is a transcription rather than translation of the Greek term into Ethiopic.

With regard to the specific features of the Ethiopic term used for the piece of dry bread, in B the exact same form **ጳክስማስ** is used twice. In ms. A instead, the word is given for the first time as **ጳስክማስ** (metathesis "**ክስ**" > "**ስክ**"); in the second occurrence the form **ጳክሲማ** is used, which is particularly close to the Latin lecture. Moreover, without the vowel orthography variant *pa- / pä-*, in the two codices practically the same Ethiopic term has been used twice.

	ms. A	ms. B	Gr.	Lat.
HL 22:6	**ጳስክማስ** *paskəmas*	**ጳክስማስ** *paksəmas*	παξαμάδιον	*paxima*
HL 22:7	**ጳክሲማ** *päksima*	**ጳክስማስ** *paksəmas*	παξαμᾶς	*paxima*

[90] HL Lat. 22:14, ed. Wellhausen, p. 570, ll. 71-76.

[91] EMML 1844, f. 22va; BL Or. 692, f. 172ra.

This specific term is not attested in Dillmann's *Lexicon*, however, the similar forms *päkʷsima* ጰኵሲማ or *pakʷasima* ጰኵሲማ are discussed as corresponding to the Greek παξαμᾶς or its Latin transcription *paxamas* or *paximatium*.[92] Their use in classical Ethiopic literature is very limited. It is found once in the Ethiopian *Synaxarium* entry for St Luke the Stylite (*Taḫśaś* 17), but only in the so-called Vulgate recension of the text:[93] we read, in fact, that on Sunday, before the Saint climbed into the column, "he consecrated the Offering, and partook of the Holy Mysteries, and then he ate a small bread cake (**ወይበልዕ ፡ ፩ጰኵሲማ ፡ እምኅብስት**) and some herbs."[94] In the oldest manuscripts representing a primitive recension of the text, such as BnF d'Abb. 66 [CR 157] (15th cent.) and BnF ét. 677 (*olim* Trocadéro 5; 15th cent.), a more general expression "and he ate one small bread (**ወይበልዕ ፡ አሐደ ፡ ኅብስተ ፡ ንኡስ**)" has been used.[95] Moreover, the term is attested in an apophthegmatic fragment quoted in the *Filkəsios*,[96] which is an Ethiopic version of the Syriac commentary to the *Apophthegmata Patrum* by Dādišo' Qaṭrāyā (7th cent.), even if it is usually attributed to Philoxenus of Mabbug (5th/6th cent.): "Brothers said: two elders crossed the river and they sat down to eat; and so, one of them immersed his biscuit (**ጰኵሲማሁ**) [in the water], but his companion said to him: 'Why are you doing it wet,

---

[92] A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae cum indice latino*, Lipsiae 1865, col. 1252; cf. S. Grébaut, *Supplemént au Lexicon linguae aethiopicae de August Dillmann (1865) et édition du Lexique de Juste d'Urbin (1850-1855)*, Paris 1952, p. 351: "**ጰኵሲማ ፡** paxamas, paximatum (pane di mezza libra), *pain bénit d'une demi-livre*, JUr, *Ibid*."

[93] St Luke lived his long ascetic life as a stylite in Chalcedon in the 10th cent.; his commemoration in the Byzantine *Synaxarium* falls on December 11, cf. R. Janin, "Luca lo Stilita," BS VIII, Roma 1967, coll. 225-226.

[94] Ed. S. Grébaut – G. Nollet (PO 125 [26.1]), Paris 1945, p. 13; tr. Budge, *Book of the Saints* II, p. 387. The same phrase "**በዕለተ ፡ ሰንበት ፡ ይበልዕ ፡ ፩ጰኵሲማ**" has been repeated in the *sälam* dedicated to St Luke and recited in the real day of his death (*Taḫśaś* 15), cf. S. Grébaut (PO 76 [15.5]), Paris 1927, p. 797[255], l. 7.

[95] Ed. S. Grébaut – G. Nollet (PO 125 [26.1]), Paris 1945, p. 13, ll. 2-3. On the Ethiopian *Synaxarium*'s redactions, see G. Colin – A. Bausi, "Sənkəssar," EAe IV, pp. 621-623, with a bibliography.

[96] For the Ethiopic book of *Filkəsyos*, see N. Sims-Williams, "Dādišo' Qaṭrāyā's Commentary on the 'Paradise of the Fathers'," AB 112 (1994), pp. 33-64; W. Witakowski, "*Filekseyus*, the Ethiopic Version of the Syriac Dadisho Qatraya's Commentary on the Paradise of the Fathers," in W. Witakowski – L. Łykowska (eds.), *Wälättä Yohanna: Ethiopian Studies in Honour of Joanna Mantel-Niećko on the Occasion of the 50th Year of Her Work at the Institute of Oriental Studies* (Rocznik Orientalistyczny, 51/1), Warsaw 2006, pp. 281-296; Id., "Filkəsyos," EAe II, pp. 541a-542a; A. Bausi, "Monastic literature. III. *Mäṣaḥəftä mänäkosat* (1)," EAe III, p. 998; R.A. Kitchen, "Dadisho Qatraya's Commentary on Abba Isaiah: The Apophthegmata Patrum Connection," *Studia Patristica* 41 (2006), pp. 35-50. Some observations concerning *Filkəsyos* and the manuscript from Tübingen (ms. aeth. 15) in H. von Ewald, "Über eine zweite Sammlung Aethiopischer Handschriften in Tübingen," ZDMG 1 (1847), pp. 24-26.

and make glad your heart, and let him rest?"[97] The Syriac term *paksōmā* ܦܟܣܘܡܐ, which also means "a hard biscuit" or "a cake of bread," as an equivalent of the Greek παξαμᾶς, is found in the *Life of Susan* by John of Ephesus.[98] It returns, moreover, in the mediaeval Rabbinic literature, e.g. in the *Midrash Rabba* to the Book of Numbers (Num 5:2): the sons of Israel in the desert recall their stay in Egypt, "when we used to cook many dishes of flesh and sat down and eat biscuits (*pksmyz* פכסמין), crumbling them into the soup of the meat."[99] However, in the Syriac recension of HL the word used to describe the bread which Anthony and Paul eat, is *qalōrā* ܩܠܘܪܐ,[100] from the Greek κολλύρα or the Latin *collyra*,[101] which has been translated by Budge with the term "loaf."[102] Anyway, there is no Syriac transcription of the Greek παξαμᾶς in the *Paradise of the Fathers*.

To conclude, the term **ጳክስማስ** / **ጳክሲማ** was most probably transcribed into the fragment of HL directly from the Greek text. While an impact of the Latin version cannot be excluded *a priori*, such an impact is unlikely, given the many significant differences between the Latin and the Ethiopic text both in the fragment and in the whole document. Instead, with regard to the possible Egyptian roots of the Gəʿəz version of the Paul's story, it was said above that no Coptic fragment of the text is known. Furthermore, it seems instead very improbable, that such a specific term could be borrowed from an intermediary Arabic or even Syriac redaction. In fact, the Ethiopic **ጳክስማስ** does not reveal any of the phonetic changes characteristic

[97] Cf. ms. Cerulli et. 237, f. 80rb (17th cent.): **ይቤሉ ፡ አኃው ፡ እስመ ፡ ፪አዕሩግ ፡ አደው ፡ ፈለገ ፡ ወነበሩ ፡ ኀቤሁ ፡ ከመ ፡ ይብልዑ ፡ ወጠምአ ፡ እንከ ፡ ፩እምኔሆሙ ፡ ጳኵሲማሁ ፡ ወይቤሎ ፡ ካልኡ ፡ ለምንት ፡ ታርኅስ ፡ ወታስተፌሥሐ ፡ ለልብከ ፡ ወታአርፎ**; the same saying has n. 77 in Cerulli et. 220, f. 39vb (18th cent.), or n. 78 in Vat. et. 294, f. 46ra (18th/19th cent.); cf. also Dillmann, *Lexicon*, col. 1219.

[98] Cf. E.W. Brooks (ed.), *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints* II (PO 89 [18.4]), Paris 1924, p. 551[349]; the same fragment edited also in J.P.N. Land, *Anecdota syriaca*, vol. II, Leiden 1875, p. 348, l. 22; cf. Margoliouth, *Supplement*, p. 265b, an additional note to col. 3127.

[99] *Bemidbar Rabba* VII 4, ed. E.E. Hallevy, מדרש רבה המבואר במדבר חלק א, Tel Aviv 1956-1967, vol. IX, p. שמג [343]; Eng. tr. in J.J. Slotki, *Midrash Rabbah*, vol. V: *Numbers*, part I, London 1961, pp. 183-184; cf. J. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum*, vol. I, Lipsiae 1875, p. 861a; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim*, vol. II, London 1903, p. 1174a. NmR was redacted in the first half of the 12th cent. on basis of the much older traditions however, cf. M. Taradach, *Le Midrash*, Genève 1991, pp. 192-194.

[100] For the rec. R3, see ed. Draguet, p. 189, ll. 2.9.11.13; for the rec. R3r, see p. 190, ll. 11.13.14; cf. Budge, *Book of Paradise*, London 1904, II, pp. 156-157.

[101] Payne Smith, *Thesaurus*, col. 3627: "placenta, placentula;" cf. C. Brockelmann, *Lexicon syriacum*, Halis 1928, p. 671a: "crustum panis;" for the etymology, see G.H. Bernstein, ZDMG 9 (1855), p. 877.

[102] Cf. Budge, *Book of Paradise*, London 1904, I, p. 186; Id., *Paradise*, London 1907, I, p. 127.

of Arabic, where the letter *p* is usually transcribed as *b*.[103] Rather, as the Gəʿəz term appears to be a clear transcription of παξαμᾶς, it should be taken from a Greek text, without any Semitic intermediary.[104]

d. Fragment HL 22:11

Further evidence of the presumed Greek *Vorlage* of the text appears in fragment n. 11, which narrates how Abba Paul tried to chase the devil from the possessed boy.

Eth.[105] **ወአኀዘ ፡ በሚሎጤን ፡ ይዝብጦ ፡ ወይቤሎ ፡ ፃእ ፡ ይቤለከ ፡ አባ ፡ እንጦንስ ።**

"And [Paul] started to beat him with a sheepskin, and said to him: 'Go out, [as] Abba Anthony said to you.'"

Gr.[106] λαβὼν οὖν τὴν μηλωτὴν αὐτοῦ κατὰ νώτου ἔτυπτεν αὐτὸν λέγων· Ἔξελθε εἴρηκεν ὁ ἀββᾶς Ἀντώνιος.

In Ethiopic lexicography the forms *miloṭen* **ሚሎጤን** (A) and *miluṭin* **ሚሉጢን** (B) are not attested. Dillmann notes, however, that noun **መሌጦ** is a "nomen peregrinum, sine dubio *melote*," which means "*praedones omnia, quae monachus habebat, abstulerunt.*"[107] Leslau, similarly, is of the opinion that the same word derives from the Greek μηλωτή, meaning "sheepskin," like the Arabic *mallūṭa*, and Syriac *malaṭūn* ܡܠܛܘܢ or *mīlōṭēn* ܡܝܠܘܛܝܢ.[108] Other Ethiopic forms, such as **ምሉጣ**, **መሉጣ**, **ሚሎጥ**, **ሚሌጦ**, and **ምሉጣር** indicated by Leslau, and **መሊጦ** attested by Kidanä Wald Kəfle, should have the same meaning.[109] In fact, by comparing the present fragment with the Greek text one can assume that *bä-miloṭen* **በ-ሚሎጤን** and *bä-miluṭin* **በ-ሚሉጢን** are nothing else than a transcription from τὴν μηλωτὴν, which is an accusative feminine singular from the noun μηλωτή, -ῆς.

In classical Greek literature, in inscriptions and papyri, the noun μηλωτή is attested with the same general meaning derived from τό μῆλον, "a sheep / goat."[110] In LXX μηλωτή designs the Prophet Elijah's mantle, what

[103] E.g., Gr. πύργος > Ar. *burj* برج, cf. St. Lane, *Arabic-English Lexicon*, vol. I/1, London 1863, p. 180b.

[104] According to Leslau, the Arabic term *buqsumāt* can be used for the dry bread, cf. *Comparative Dictionary*, p. 414a; in Lane's *Lexicon*, however, the term is not attested.

[105] EMML 1844, f. 23ra; BL Or. 692, f. 172vb.

[106] Ed. Butler, p. 73, l. 23 – p. 74, l. 1.

[107] Dillmann, *Lexicon*, col. 154.

[108] Cf. B.P.A. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam 1845, pp. 412-413; Margoliouth, *Supplement*, p. 195a; Brockelmann, *Lexicon*, p. 391b: "vestimenti genus;" Sokoloff, *Lexicon*, p. 768b: "kind of garment."

[109] Cf. Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 346.

[110] Cf. Philemon Comicus (3rd/4th cent. B.C.), fr. 25 (ed. T. Kock, *CAF* ii p. 478, suppl. J.

later gave rise the name to the ascetic habit.[111] The author of the Epistle to the Hebrews probably refers to the same talking about the simple clothes made out of sheepskin that were worn by the ancient prophets who were persecuted for their knowledge of God and escaped into the desert.[112] Consequently, in patristic and early monastic literature μηλωτή was used to describe a sort of rough hairy cloak used by monks.[113]

The word is used with the same meaning in the *Life of Anthony*, when the Patriarch orders in his last speech to the monks, "to Bishop Athanasius give the one sheepskin (τὴν μίαν μηλωτήν) and the cloak (ἱμάτιον) on which I lie."[114] This passage was translated into Ethiopic as follows: ወለአትናትዮስ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ ሀብዎ ፡ አሐደ ፡ እመሌጡ ፡ ወልብሰ ፡ ዘኢይትነፀፍ (cf. EMML 1844, f. 21rb). Once again μηλωτή has been transcribed into Gəʿəz almost in the same manner as in Paul's story. The sixth order of the prefix *aləph* in the word እመሌጡ (ABCFG) or እሜሎጤ in the other group of manuscripts (DEHX) could be probably explained by the phonetic changes in the transcription of the Greek noun together with its definite article: ἡ μηλωτή > ሐ-ሜለት / እ-መሌጡ / እ-ሜሎጤ.[115]

An allusion to the sheepskin offered by St Anthony to the Patriarch Athanasius can be found, moreover, in the apocryphal *Commandments* (*Təʾəzaz*) *of Anthony to his monks*, a kind of monastic rule introduced into

---

Demiańczuk, *Sup. Com.*, p. 71); *PTeb.* 38.22 (2nd cent. B.C., *Tebtunis Papyri*, ed. B.P. Grenfell *et alii*, London 1902, vol. I); *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, ed. W. Dittenberger, Leipzig 1903, vol. I, 629.32 (2nd cent.); Apollonius Dyscolus (*fl.* 2nd cent.), *De syntaxi*, ed. I. Bekker, *Anecdota graeca*, vol. II, Lipsiae 1816, p. 191.9; *Scholia in Aristophanem*, ed. W. Dindorf, Oxford 1838, vol. V, p. 670; cf. Liddell & Scott, *Lexicon*, p. 1127ab.

[111] 1Kgs 19:13: "καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν Ηλιου, καὶ ἐπεκάλυψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐν τῇ μηλωτῇ ἑαυτοῦ καὶ ἐξῆλθεν καὶ ἔστη ὑπὸ τὸ σπήλαιον;" cf. 1Kgs 19:19; 2Kgs 2:8; 2:13.14.

[112] Heb 11:37: "ἐλιθάσθησαν, ἐπρίσθησαν, ἐν φόνῳ μαχαίρης ἀπέθανον, περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν, ὑστερούμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι;" cf. 1Clem. XVII 1, ed. A. Jaubert (SC 167), Paris 1971, p. 128: "Μιμηταὶ γενώμεθα κἀκείνων, οἵτινες ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μηλωταῖς περιεπάτησαν κηρύσσοντες τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ;" Elijah had dressed a sheepskin with a leather belt: "Μηλωτῇ δὲ ἐχρῆτο Ἠλίας ἐνδύματι καὶ ζώνῃ τὴν μηλωτὴν κατέσφιγγεν ἐκ τριχῶν πεποιημένῃ," Clemens Alex., *Paedag.* II 10, 112, 3, ed. O. Stählin (GCS 2), Lipsiae 1905, p. 224; Origenes, *Com. in Ioh.* VI 46, 238, SC 157, p. 308: commentary on Elijah, who took his coat of skin, rolled it up, and beat the waters, which were separated; Johannes Chrysost., *Ad popul. Antioch. Hom.* VIII 2, PG 49, col. 99; *In principium actorum*, PG 51, col. 68; *In Gen. hom.* XLII 6, PG 53, col. 393, etc.

[113] See, e.g., VA 91; HM 3; HL 32 and 33; Palladius, *Dial. de vita Joan.* VII 47; *mēlota* is a sign of Christ's passion in Gregorius Nyss., *In diem luminum*, ed. Gebhardt, t. IX, Leiden 1967, p. 226; Evagrius Pont., *Capita ad Anatol.*, PG 40, col. 1221B; Isidorus Pelus., *Epist.* I 427, PG 78, col. 420A; cf. Lampe, PGL, p. 868a.

[114] *Vita Antonii* 91, ed. G.J.M. Bartelink (SC 400), Paris 1994, p. 370.

[115] Cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 71. In T. Leiper Kane, *Amharic-English Dictionary*, vol. I, Wiesbaden 1990, p. 7a the word ሐሜላት has the meaning of "headcloth" with reference to Gəʿəz. For the sigles of the manuscripts of VA, see Zarzeczny, *Some Remarks*, pp. 42-43.

the Ethiopic context from an Arabic text, even if some of the prescriptions are original additions.[116] This time, however, the more generic expression "my leather coat (**ልብስየ ፡ አንዳ**)" is used.[117] Similarly, we read about Abba Daniel of Qorqor that the saint, in order to protect himself from an assault of the devil, "put on the leather *melota* of the monks (**ለቢሶ ፡ አንዳ ፡ ሐሜለተ ፡ መነኮሳት**)."[118] It should be noted, however, that the garment of the ancient prophets in Heb 11:37 is defined as **ወበሐሜለት**, or **በኀሜላት** in Tedros Abraha's edition.[119] Instead, the garments of skin made by God for Adam and his wife in Gen 3:21 are called **አዕዳለ ፡ ዘማእስ**.

Moreover, an order for the monks was given in the Greek recension of the *Rule of Pachomius*: "At night they may war lebitons (ἐν ταῖς νυξὶ λεβιτῶνας λινοῦς ἐζωσμένοι). Let each one have a coat of worked goatskin (μηλωτὴν αἰγείαν εἰργασμένην); they may not eat without it."[120] The same prescription is found in the Ethiopic recension. According to Dillmann's edition, based on ms. BnF d'Abb. 174 [CR 34], this order takes the form: **ወይልበሱ ፡ ለቢጦን ፡ ዘሡዕ ፡ ወቅናታቲሆሙ ፡ አዲመ ። ወዘእንበሌሃ ፡ ኢይብልዑ**,[121] what has been translated by Schodde as follows: "And they shall clothe themselves with a sleeveless linen undergarment and a leather girdle, and without this they shall not eat."[122] The Greek λεβιτῶν, a monastic garment made of

---

[116] The Ethiopic *Commandments* or *Testament* of Anthony is known from the three manuscripts: EMML 1939, ff. 84ra-86rb (14th/15th cent.); EMML 1844, ff. 23va-24rb (16th cent.); EMML 141, ff. 50rb-52va (20th cent.). Only some of the prescriptions are Ethiopic additions that were directly written in Ethiopic. This text is different, however, from the *Canons of Naqlun* (CPG 2349.3), found in mss. London BL, Or. 768, ff. 172rb-173vb and Roma ANL, Conti Rossini et. 131, ff. 36v-41v, cf. *Asceticon* 62, ed. Arras (CSCO 458 / Aeth. 77), Lovanni 1984, pp. 168-172. See, especially, W. Witakowski, "Antony 'the First Monk' in Ethiopian Tradition," in D. Nosnitsin (ed.), *Veneration of Saints in Christian Ethiopia* (Supplement to Aethiopica, 3), Wiesbaden 2015, pp. 208-211; Zarzeczny, *Some Remarks*, pp. 41-42.

[117] EMML 1939 (15th cent.), f. 85rb: **ወሀቡ ፡ ልብስየ ፡ አንዳ ፡ ለአባ ፡ አትናስዮስ ፡ ወካዕበ ፡ መንፀፈ ፡ ዘተነፀፍኩ ፡ ወሀቡ ፡ ዓጽፍየ ፡ ለአባ ፡ ሰራቢዮን ፡ ኤጺስ ፡ ቆጶስ ፡ ወልድየ ፡ ፍቁር**; the same text in EMML 1844, f. 24ra.

[118] See an electronic edition of the text by G. Colin (ed.), *Life of Abba Daniel of Qorqor* 165, f. 72rc, in http://afriques.revues.org/1495, accessed on January 24, 2016.

[119] Tedros Abraha (ed.), *The Ethiopic Version of the Letter to the Hebrews* (ST 419), Città del Vaticano 2004, p. 176.

[120] Ed. Butler, p. 89, ll. 10-11; tr. Meyer, *Palladius*, p. 92.

[121] Dillmann, *Chrestomathia*, p. 57, n. 1, and notes in Löfgren, *Zur Textkritike*, p. 176. In the *Rule* in ms. Cerulli et. 268 (17th cent.), ff. 57rb-65rb the relative fragment is heavily abbreviated: **ወይለብሱ ፡ ዓዲመ ፡ እንተ ፡ እንበሌሃ ፡ ኢይብልዑሂ** (f. 57vb). In the Arabic version of the *Life of Pachomius*, instead, the same prescription take a longer form: "Pendant la nuit, qu'ils portent un habit de lin et qu'ils aient la taille ceinte: pendant le jour, que chacun d'eux soit vêtu d'une peau de mouton ou de chèvre tannée, et il ne leur sera permis de manger qu'en étant recouverts de ces peaux susdites qui leur serviront (encore) de couvertures pendant leur sommeil." Cf. E. Amélineau, *Histoire de saint Pachôme et de ses communautés*, t. 2, Paris 1889, p. 366.

[122] Cf. Schodde, *Rules*, p. 682.

linen,[123] is here transcribed phonetically as *läbiṭon* ለቢጦን, whereas the term used to refer to the coat of skin is changed into ወቅናታቲሆሙ ፡ አዲመ. The last Ethiopic expression probably recalls the words of Matt 3:4 and Mark 1:6, where ቅናት ፡ ዘአዲም refers to the "leather belt" (ζώνη δερματίνη) of St John the Baptist, who is a model of ascetic life *par excellence*.[124] Anyway, in the Ethiopic *Rule of Pachomius*, instead of the more usual monastic term μηλωτή, the more biblical expression ቅናት ፡ አዲመ has been used.

With regard to other Ethiopic texts, in those translated from Arabic as well as in those composed locally, it seems that the ancient word ሚሎጤን, and similar forms are strange to the monastic terminology used to describe the monastic vestments. For example, in the *Canons of Naqlun* ascribed to St Anthony, we read that a monk should be bound by his cap (ቆብዕ), his belt (ቅናት) and his garb (አስኬማ) every night and day.[125]

The features of this text, which reproduce exactly the structure and vocabulary of the Greek text, as well as the single words evidently transcribed from Greek, seem to confirm, that the entire Ethiopic *Story of Paul* could have been translated directly from a Greek *Vorlage*.

8. *Significant omissions and specific differences between the Ethiopic manuscripts*

The differences between mss. A and B without considering orthography and punctuation, consist mainly in omissions and secondary changes, an observation that demonstrates the close relationship of the two codices. At the same time, the omissions in the text clearly show, that one does not derive directly from the other; however, they must have a common source. Below are the most significant identifiable deficiencies.

a. Fragment HL 22:2-3

Eth. ወአውሥአ ፡ አረጋዊ ፡ ወይቤሎ ፡ ዘመሀረከኒ ፡ እከል ፡ ገቢረ ። [3] ወይቤሎ ፡ እንጦ ንስ ፡ እቤለከ ፡ ብእሲ ፡ አረጋዊ ፡ አንተ ። ሑር ፡ ወእመሰ ፡ ትፈቅድ ፡ ትኩን ፡ መነ

[123] Cf. Lampe, PGL, p. 798b; e.g. ὁ λεβιτών is the garment of Abba Apollos in *Historia monachorum in Aegypto* VIII 6, ed. Festugière (SH 53), Bruxelles 1971, p. 49, l. 43; cf. *ibid.* X 9, p. 79, l. 58; it is also a term frequently used to refer to the ordinary ascetic garment, a tunic made of linen in the *Geronticon*, e.g., *Apophthegmata patrum* 295, PG 65, col. 193D; *ibid.* 296, col. 196B; *ibid.* 416, col. 257A, etc. The tunic of Christ, called ὁ χιτών in John 19:23, was translated into Ethiopic as እልታኅ (*sing.*); the word ὁ ἱματισμός in Ps 21:19 LXX, quoted in the same fragment of gospel, is translated insted with አልባስ (*pl.* of ልብስ).

[124] Cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 799.

[125] Cf. *Asceticon Eth.* 62, ed. V. Arras (CSCO 458-459 / Aeth. 77-78), Lovanni 1984, p. 170 (text), l. 27, p. 115 (tr.). the same in Witakowski, *Antony*, p. 215. In Ethiopian iconography St Anthony receives his *askema* from Paul the Hermit, cf. *ibid.* p. 211n. See, moreover, in Dillmann's *Lexicon*, for ቆብዕ, col. 438; for ቅናት, col. 444; for አስኬማ, col. 752.

ኮስ ፡ ሖር ፡ ወባእ ፡ ውስተ ፡ ምኔተ ፡ ማኅበር ፡ ኅቤሆሙ ፡ ለእለ ፡ ይክሉ ፡ ጻዊረ ፡ ድካምከ

"The elder answered and said to him: 'So, teach me what I can do.' [3] Anthony said to him: 'I told you that you are an old man. Go away, and if you really want to become a monk, go and enter in a community of a congregation with those who are able to support your weakness."

Gr.[126] ἀποκρίνεται ὁ γέρων πάλιν καὶ λέγει αὐτῷ· Εἴ τι ἄν με διδάξῃς ἐκεῖνο ποιῶ. λέγει αὐτῷ ὁ Ἀντώνιος· Εἴρηκά σοι ὅτι γέρων εἶ καὶ οὐ δύνασαι· ἄπελθε εἰ ἄρα θέλεις μοναχὸς γενέσθαι εἰς κοινόβιον πλειόνων ἀδελφῶν, οἵτινες δύνανταί σου τῆς ἀσθενείας ἀνέχεσθαι.

What is underlined in the Ethiopic text has been omitted in EMML 1844 (A), evidently by the scribal error of homeoteleuton (**ወይቤሎ** ... **ወይቤሎ**). Moreover, no analogue for the words "καὶ οὐ δύνασαι" is given in the Ethiopic text in either of its two witnesses (**ብእሲ ፡ አረጋዊ ፡ አንተ ። ሖር ፡ ወእመሰ ፡ ትፈቅድ ፡ ትኩን ፡ መነኮስ**); on the other hand the Greek text at this point is equally uncertain: the sentence appears to be unfinished possibly for a presumed lack of a complement object for the verb δύναμαι.[127] In fact we read in the Latin version: "*senex sexaginta homo annos agens, monachus hic esse non potes, sed magis vade...*"[128]

b. Fragment HL 22:6

Eth. **ወነሥአ ፡ እንጦንስ ፡ ወአንበረ ፡ ኅብስተ ፡ ጳክስማስ ፡ ከመ ፡ እለ ፡ ስሱ ፡ እንቍያ ፡ ለርእሱ ፡ አርሐሰ ፡ አሐደ ፡ ወሎቱ ፡ ሠለስቱ ፡ እስመ ፡ ይቡሳት ፡ እማንቱ ። ወዘመረ ፡ መዝሙረ ፡ እንጦንስ ፡ ዘየአምር ፡ ዐሥር ፡ ወካዕበ ፡ ጸለየ ፡ ከመ ፡ ያመክሮ ፡ ለጳውሎስ ።**

Gr.[129] καὶ θεὶς ὁ Ἀντώνιος τοὺς παξαμάδας ἔχοντας ἀνὰ ἓξ οὐγγιῶν, ἑαυτῷ μὲν ἔβρεξεν ἕνα, ξηροὶ γὰρ ἦσαν, ἐκείνῳ δὲ τρεῖς. καὶ βάλλει ψαλμὸν ὁ Ἀντώνιος ὃν ᾔδει, καὶ δωδέκατον αὐτὸν ψάλας δωδέκατον ηὔξατο, ἵνα δοκιμάσῃ τὸν Παῦλον.

What is underlined in the Ethiopic text has been omitted in ms. A, but it is listed in ms. B, which from its side reproduces the Greek original text precisely; this section of the text is followed by the Chapter Seven, which is fully in both codices.

---

[126] Ed. Butler, p. 70, ll. 14-18.

[127] However, ms. Paris gr. 1628 adds here ὧδε εἶναι; mss. Coisl. 295 and Paris gr. 1626, which represent the Long Recension, add μονάσαι, cf. the apparatus to the editions of Butler, p. 70 and Bartelink, p. 118.

[128] HL Lat. 22:4, ed. Wellhausen, p. 567, ll. 18-19.

[129] Ed. Butler, p. 72, ll. 4-7.

c. Fragment HL 22:7-8

Eth. **ወይቤሎ ፡ ጳውሎስ ፡ እመ ፡ በላዕከ ፡ አነሂ ፡ እበልዕ ፡ ወእንዘ ፡ አንተ ፡ ኢትበልዕ ፡ አነሂ ፡ ኢይበልዕ ። ወይቤሎ ፡ እንጦንስ ፡ ሊተሰ ፡ የአክለኒ ፡ እስመ ፡ መነኮስ ፡ አነ ።** [8] **ወይቤሎ ፡ ጳውሎስ ፡ ሊተኒ ፡ የአክለኒ ፡ እስመ ፡ መነኮስ ፡ እኩን ፡ እፈቅድ ።**

Gr.[130] λέγει αὐτῷ ὁ Ἀντώνιος· Ἐμοὶ ἐπαρκεῖ· μοναχὸς γάρ εἰμι. λέγει αὐτῷ ὁ Παῦλος· Ἀρκεῖ κἀμοί· κἀγὼ γὰρ θέλω μοναχὸς γενέσθαι.

This time what is underlined has been omitted in ms. B by homeoarchy (**ወይቤሎ ፡ እንጦንስ ፡ ሊተሰ ፡** ... **ወይቤሎ ፡ ጳውሎስ ፡ ሊተኒ** | B **ለሊተ**). This particular case further proves, that ms. B cannot be considered an archetype of ms. A, which means that the two Ethiopic codices must have a common but unknown archetype; this consideration especially urges us to continue our scientific researches and studies on the Ethiopian and Eritrean manuscript treasures.

9. *Biblical quotation in HL 22:13*

Eth.[131] **እንተ ፡ ታስተርኢ ፡ ሃይማኖት ፡ ይነግር ፡ ጽድቀ**
"through manifested faith speaks justice"

Gr.[132] Ἐπιδεικνυμένην πίστιν ἀπαγγελεῖ δίκαιος
Lat.[133] *Demonstratam omnibus fidem iustus refert*

The Ethiopic text is the same in both manuscripts, which proves the archetype reading. The only peculiarity consists in the orthographical variant in the word "faith," written in ms. A as **ሀይማኖት**, while the spelling of letter *Hoy* with the vowel of the fourth order is commonly fixed. The quoted fragment was taken, in fact, from the Book of Proverbs 12:17a, with some significant modifications. In the Ethiopic Biblical text in the available manuscript and printed editions we read in fact:[134]

130 Ed. Butler, p. 72, ll. 15-17.

131 EMML 1844, f. 23rb; BL Or. 692, f. 173rb.

132 Ed. Butler, p. 73, ll. 18-19. In ms. Oxford Laud. gr. 84 there is ἀπαγγέλλει (*ind. praes. act.*), similarly to the LXX. The other manuscripts of HL have ἀπαγγελεῖ (*ind. fut. act.*), and this *lectio* was chosen by Butler for his edition, and later by Bartelink. The Ethiopic Imperfect tense (**ይነግር**), indicating an action or process that is not completed, can express the present, the continuous, as well as the future tense; cf. A. Dillmann – C. Bezold, *Ethiopic Grammar*; 2nd edition enlarged and improved, translated by J.A. Crichton, London 1907, pp. 169-172 (§ 89); Th.O. Lambdin, *Introduction to Classical Ethiopic (Ge'ez)*, Winona Lake IN 2006, pp. 144-146; Amsalu Aklilu, *Ge'ez Textbook*, Addis Ababa 2010, pp. 71-72.

133 HL Lat. 22:24, ed. Wellhausen, p. 572, ll. 134-135.

134 There is no critical edition of the Ethiopic Book of Proverbs; a text prepared by H.A.W. Pilkington as his doctoral dissertation at the Oxford University in 1978 remains unedited. I must thank Abba Tedros Abraha for sharing with me the quoted versions.

እንተ ፡ ታስ[ተ]ርኢ ፡ ሃይማኖት ፡ ይነግር ፡ ጻድቅ ። [EMML 1768, f. 223vb]

እንተ ፡ ያስተርኢ ፡ ሃይማኖት ፡ ይነግር ፡ ጻድቅ ። [printed ed. of the AT by F. da Bassano, vol. III, Asmara 1917, p. 242

እንተ ፡ ታስተርኢ ፡ ሃይማኖት ፡ ይነግር ፡ ብእሲ ፡ ጻድቅ ። [in the Andəmta to *Mäṣaḥəftä Sälomon wä-Sirak*, Addis Ababa ²1988 AM (= 1995/1996 AD), p. 45]

In both Ethiopic witnesses of Paul's story a substantive **ጽድቅ** "righteousness" or "justice" was used,[135] what corresponds well to the Hebrew text: יָפִיחַ אֱמוּנָה יַגִּיד צֶדֶק (MT).[136] The integral Ethiopic text of the Proverbs has, instead, an adjective **ጻድቅ** "just, right,"[137] what rather translates δίκαιος used in the Septuagint and in the Greek text of HL. A similar adjective form performs the nominal function in the Peshiṭta: ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܡܫܬܥܝܐ ܡܡܠܠ ܙܕܝܩܐ "he who speaks truth tells what is right."[138] It is interesting to note that also Symmachus (late 2nd cent.) preferred the noun δικαιοσύνη to his translation of Prov 12:17a: ἐκφαίνων πίστιν ἀπαγγέλλει δικαιοσύνην.[139]

In the Syriac *Paradise of the Fathers*, by contrast, the verse from Matt 17:20 ܗܝܡܢܘܬܐ ܡܫܡܠܝܬܐ ܠܛܘܪܐ ܡܫܢܝܐ "perfect faith removes the mountains," is quoted;[140] this, once again, indicates that the Ethiopic translation of that story must have originated from a classical Greek version of the text.

Other significant differences between the two Ethiopic manuscripts and the Greek, Syriac, and Latin texts have been signalled in the *apparatus criticus* of the edited text, and in the commentary notes of the translation.

10. *Other narrations concerning St Paul the Simple in the Ethiopic Literature*

In addition to what has been said above, it is interesting to observe that some Ethiopic hagiographical and monastic collections picture Abba Paul the Simple with the same features that are found in the Greek, Latin and Syriac apophthegmatic redactions.

The story of Abba Paul as narrated in the Ethiopic *Geronticon* is partial-

---

[135] Cf. Dillmann, *Lexicon*, coll. 1312-1313; Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 548a.

[136] Cf. K. Elliger – W. Rudolph (eds.), *Biblia hebraica stuttgartensia*; editio secunda emendata, Stuttgart 1984, p. 1290; see, also B. Johnson, "צדק," *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. VI, Köln 1989, coll. 898-924.

[137] Cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 1313: a) *bonus*; b) *justus* (δίκαιος); c) *verus*, *fidus* (ἀληθής, ἀληθινός).

[138] A.A. di Lella (ed.), *The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta Version*; pars II, fasc. 5, Leiden 1979, p. 20; for the Syriac adjective ܙܕܝܩܐ, see Sokoloff, *Syriac Lexicon*, p. 365b.

[139] Cf. F. Field, *Origenis hexaplorum quae supersunt veterum interpretum graecorum in totum vetus testamentum fragmenta*, t. II, Hildesheim 1964, p. 335a.

[140] Ed. Draguet, p. 193, l. 14n (R3), p. 194, l. 25 (R3r).

ly convergent with the Syriac redaction in the second part of the *Paradise of the Fathers*.[141] Here Paul is named both Paulus (ጳውሎስ) and Bula (ቡላ), thus pointing clearly towards an Arabic *Vorlage* for this text. He lives in a village called Atfih (አትፊሕ / አጥፊሕ) and is an old man, even though his age is not specified. When his wife dies, he marries a young woman, whom, however, he leaves very soon due to her adultery. He then joins St Anthony in the desert. The trials to which he is subjected by Anthony and the beginning of his ascetic life are then summarised shortly. The story of the possessed man, appears in a longer form, as the text follows the classical schema, and places a special emphasis on the prayers over the young man. However, the words used for the exorcism in this document are longer and different from those in the Greek text: the dragon's length is 40 cubits, he speaks to Paul at the end, and there is no mention of the Red Sea nor a biblical quotation. The whole narration is quite different from the edition of the text presented below.

The commemorative day of Paul the Simple, disciple of Abba Anthony (ጳውሎስ ፡ የዋህ ፡ ረድኡ ፡ ለአባ ፡ እንጦንዮስ), in the Ethiopian *Synaxarium* falls on *Säne* 22 (June 16); the relevant entry, however, can only be read from the revised redaction.[142] In this version, the classical narration concerning Abba Paul (*Ṗaulos*) is even shorter: Paul, having caught his wife in the act of adultery, addresses her lover with words that are similar to the ones found in our text (ንሥአ ፡ ምስለ ፡ ወልዳ ፡ አንሰ ፡ ኢየኀዝን ፡ ወአሐውር ፡ ከመ ፡ እመንኵስ). He then goes to St Anthony, from whom he receives a monastic habit, follows him in fasting and prayer, becomes perfect, and is granted power over demons and disease. The episode concerning the manner in which Paul casts out a demon is abbreviated and reformulated, but it is presented with greater coherence than in the Greek version of this text; here, however, there is no mention of the furnace of Babylon, the serpent's size is unspecified, and the biblical quotation from the Proverbs is omitted. Instead, a *sälam*, often found in the liturgical texts has been added. Consequently, this short narrative, which has a clear liturgical purpose, originated from a different version of Paul's story. The vocabulary used in the text, the single words as well as the entire expressions used in both documents, rather suggest a common source for the *Synaxarium* entry and the text edited below. However, the text of the *Synaxarium* could also have been taken from the Syriac recension of the *Paradise*, translated into an

---

[141] Cf. *Geronticon Eth*. 2:3-4, ed. Arras (CSCO 476 / Aeth. 79), Louvain 1986, pp. 4-6 (text), 3-4 (tr.).

[142] E.g. BL Or. 661, f. 91rv (17th cent.); BnF ét. 128, f. 132r (18th cent.); Vat. et. 112, f. 103rv (20th cent.); ed. I. Guidi (PO 5 [1.5]), Paris 1907, pp. 654-655; Budge, *Book of the Saints* IV, p. 1024 (tr.).

intermediary Arabic version.[143] Anyway, there is no entry on Paul in the Arabic text of the Coptic *Synaxarium*, nor in the Jacobite one.[144]

The story of Paul narrated in the Ethiopic *Collectio monastica* is completely different from Palladius' text.[145] In this work, Abba Paul (*Ṗawlos*) is presented as a spiritual father of a monastic community, who has a vision of his brothers' souls and of their guardian angels, which enables him to see that one of the monks was being tormented by the devil. Hence, Paul starts weeping and begins a long prayer, thanks to which the devil is banished and Paul can thank God. This is the same story that can be read in the Greek alphabetic collection of the *Apophthegmata Patrum* (797), the Latin *Verba seniorum* of Pseudo-Rufinus (XVIII 20),[146] and from the second part of the Syriac *Paradise* by 'Enānīšō'.[147]

To the above examples, we may add a narration in the Ethiopic *Patericon* concerning a young monk tormented by the devil and tempted into leaving his cell. God, however, sends Abba Paul (*Ṗawli*) to the young monk, whom he helps by offering spiritual advice, explanations concerning the deceptions of Satan, and exhortations to persevere.[148] This text has nothing to do with the *Story of Paul the Simple* by Palladius, but a similar narration can be found in the Latin *Verba seniorum* in Pelagius' interpretation (BHL 6527; CPG 5570), where the main protagonist is Abba Apollo;[149] this story was also inserted into the *Conferences* by John Cassian.[150]

Another fragment of the Ethiopic *Patericon*, concerning a monk named Paul (*Ṗawli*), contains a warning against the accumulation of material goods in the monastic cell.[151] The origins of this latter saying are found in

---

[143] For the history of the *Sənkəssar*'s redaction, with bibliography, see the article by G. Colin and A. Bausi in EAe IV, pp. 621a-623.

[144] Cf. De Lacy O'Leary, *The Saints of Egypt*, London – New York 1937, p. 223.

[145] *Collectio monastica* 38, ed. V. Arras (CSCO 238-239 / Aeth. 45-46), Louvain 1963, pp. 194-197 (text), 142-143 (tr.). The two manuscripts used by Arras for his edition are BL Or. 764 (17th cent.) and Cerulli et. 220 (18th cent.). For the features of the Ethiopic *Collectio monastica* see the article of A. Bausi in EAe III, p. 994.

[146] See above, p. 147.

[147] Cf. Budge, *Book of Paradise*, London 1904, I, pp. 428-431 (tr.), II, pp. 298-301 (text); Id., *Paradise*, London 1907, I, pp. 279-281 (tr.).

[148] Cf. *Patericon Eth.* 35 [29], ed. V. Arras (CSCO 277-278 / Aeth. 53-54), Lovanii 1967, pp. 11-13 (text), pp. 9-11 (tr.).

[149] *Adhortationes sanctorum Patrum* V 4, PL 73, coll. 874-875.

[150] Johannes Cassianus, *Conlationes* II 13, PL 49, coll. 542-548.

[151] *Patericon Eth.* 229, ed. V. Arras (CSCO 277-278 / Aeth. 53-54), Louvain 1967, p. 174 (text), 127 (tr.); in BnF d'Abb. 75 [CR 132], however, the same words are attributed to Abba Poimen.

the *Apophthegmata Patrum*, where a similar albeit shorter admonition is attributed to Abba Paul the Great, that is to say the First Hermit.[152]

It is likely that all these narrations on Abba Paul were taken from the *Paradise of the Fathers* or a similar collection translated into Arabic and eventually modified for liturgical reason. Yet, it seems, that there is no direct link between these Oriental stories and the text introduced here. The question of how and when the *Story of Paul the Simple* presented by us reached Ethiopian literature remains open to further debate. However, it is more likely that this text was translated from a Greek extract which was circulated separately from Palladius' work, rather than being taken directly from an integral Ethiopic translation of it. The significant number of quotations and allusions that can be found in different Greek, Latin, and Oriental contexts indicates that the story of Paul became popular beyond the circle of Palladius' readers. However, to focus on Ethiopian literature, the fact that this text is only attested in two manuscripts may be taken as an indication that the story was not widely known in Ethiopia and that was considered only as a part of popular hagiographic anthologies.

11. *About the edition*

For the present edition of the *Story of Paul* both witnesses have been considered and marked:

A = EMML 1844, ff. 22ra-23rb (16th cent.);[153]
B = London, BL Or. 692, ff. 171ra-173rb (15th/16th cent.).[154]

While the both Ethiopian codices are more or less of the same times and the texts in the both manuscripts are of the same recension, our edition is eclectic in its character in that no priority was given to any of the two witnesses, but each *lectio* is assumed according to the logic of the text, paying special attention to the accordance with the Greek original. All significant variants not included in the main text are given in the critical apparatus, which is organized as a negative apparatus. The common interchanges of the laryngeals (**ሀ/ሐ/ኀ, አ/ዐ**), sibilants (**ሰ/ሠ**) and emphatics (**ጸ/ፀ**) in the same order are not considered and are only pointed out in the apparatus when

[152] *Apophthegmata patrum* 794, PG 65, col. 381.

[153] Cf. Getatchew Haile – W.F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, Vol. V: *Project Numbers 1501-2000*, Collegeville MN 1981, p. 357.

[154] Cf. W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*, London 1877, pp. 164-166, n. CCLVI.

they entail a change in meaning. All orthographic variants were unified to Dillmann's *Lexicon* forms.

The punctuation is not consistent in the two witnesses. In this respect, manuscript A presents no specific features; apart from the traditional separation of words with the colon "፡", the punctuation is limited to the full stop in nine black-red points "⁘". In manuscript B, instead, the older system of the double sign of nine dots at the end of each section is also used; in such cases a new section begins from the new line. This edition uses the new system of the four dots "።" as the full-stop mark, following the logic of the text; as for the division into paragraphs, it follows that of Bartelink's Greek text edition.[155] The specific division system of ms. B is considered in the second *apparatus*, where the numbers refer to the lines of the text.

[ ]	words added in the translation by for facilitate the lecture of the text
⟨ ⟩	a repetitive gloss
⌜ ⌝	beginning and finish of a variant block
|	marks the change of folium in the edition and translation
add.	addition
om.	omission
inc.	*incipit*
desc.	*descendit*
r	*recto*
v	*verso*

12. *Text*

1. ዘጳውሎስ ፡ ረድአ ፡ አባ ፡ እንጦንስ ። ወውእቱ ፡ ጳውሎስ[1] ፡ ሐቃላዊ[2] ፡ ብእሲ ፡ ውእቱ ፡ ወትግብርቱ ፡ ወፍር ፡ ወየዋሀ ፡ ጥቀ ። ወአውሰበ ፡ ብእሲተ ፡ ሠናይተ ፡ ጥቀ ፡ ወእኪት ፡ በግብረ ፡ ግዕዛ ፡ ወብዙኀ ፡ መዋዕለ ፡ ተኃጥአ ፡ ወትኤብስ ፡ አልቦ ፡ ዘያአምራ ። ወአሚረ ፡ እትወቶ[3] ፡ እም ፡ ውእደ[4] ፡ ወፈረ ፡ ግብአተ[5] ፡ ጳውሎስ[6] ፡ ረከቦሙ[7] ፡ እንዘ ፡ ይኤብሱ ፡ በምግባረ ፡ ዝሙት ። ለመርሐ ፡ ሠናይ ፡ ዘኮኖ[8] ፡ ለጳውሎስ[9] ፡ ወሠሐቀ ፡ የዋሀ ፡ ወይቤሎሙ ፡ ሠናይ[10] ፡ ሠናይ ፡ እመኑኒ ፡ ከመ ፡ ኢያሐዝነኒ ። ኢየሱስሃ ፡ ከመ ፡ እምይእዜ ፡ ኢይነሥአ ፡ ወኢይፈቅዳ[11] ። ሖር ፡ ንሥአ ፡ ምስለ ፡ ውሉዳ[12] ፡ አንሰ ፡ አሐውር ፡ እስከ[13] ፡ እከውን ፡ መነኮስ ።

[1] A ጰ" [2] A "ለ" [3] BL Orient. 692, f. 171ra *inc. ex abrupto* ... እ]|ትወቶ [4] A ውእተ B ወ" [5] B om. "አ" [6] A ጰ" [7] B ሙ add. *altera manu* and above the line [8] B "ከ" [9] A "ጰ" [10] A partially erased [11] B "ቀ" [12] A ወልዳ [13] B om.

5 ዝሙት ።] AB ፡ 6 ለጳውሎስ ፡] A ። 7 ኢያሐዝነኒ ።] AB ፡ 8 ወኢይፈቅዳ ።] B ፡ 9 መነኮስ ።] A ፡

[155] Cf. above, note 25.

2. ወለመኑኒ[14] ፡ እንዘ ፡ ምንተኒ[15] ፡ ኢይነግር[16] ፡ ሮጸ ፡ ወሖረ ፡ ምሕዋረ ፡ ሰሙን ፡ ወበጺሖ ፡ ጕድጕደ ፡ ኆኅተ ፡ ወወፅአ[17] ፡ ብፁዕ ፡ እንጦንስ ፡ ወቀርቦ[18] ፡ ወተስእሎ ፡ ወይቤሎ ፡ ምንተ ፡ ትፈቅድ ። ወአውሥአ ፡ ወይቤሎ ፡ መነኮስ ፡ እኩን ፡ እፈቅድ[19] ። ወአውሥአ ፡ እንጦንስ ፡ ወይቤሎ ፡ ብእሲ ፡ አረጋዊ ፡ አንተ ፡ ⌈በስሳ ፡ ዓመት⌉[20] ፡ በዝየ ፡ ⌈መነኮስ ፡ ኢትክል ፡ ከዊነ⌉[21] ። ወባሕቱ ፡ (B f. 171rb) ሖ|ር ፡ እንከ ፡ ወተቀነይ ፡ ወሕየው[22] ፡ ሕይወተ ፡ ዘበ ፡ ቅኔ ፡ እንዘ ፡ ተአኵት ፡ እግዚአብሔር ፡ እስመ ፡ ሕማሞ[23] ፡ ለገዳም ፡ ኢትክል ፡ ተዐግሦ[24] ። ወአውሥአ ፡ አረጋዊ ፡ ወይቤሎ ፡ ⌈ዘመሀረከኒ ፡ እክል ፡ ገቢረ ።

3. ወይቤሎ⌉[25] ፡ እንጦንስ ፡ እቤለከ[26] ፡ ብእሲ ፡ አረጋዊ ፡ አንተ ። ሖር ፡ ወእመሰ ፡ ትፈቅድ ፡ ትኩን ፡ መነኮስ ፡ ሖር ፡ ወባእ[27] ፡ ውስተ ፡ ምኔተ ፡ ማኅበር ፡ ኀቤሆሙ ፡ ለእለ ፡ ይክሉ ፡ |ጸዊረ ፡ ድካምከ[28] ፡ እስመ ፡ አንሰ ፡ ባሕቲትየ ፡ እነ (A f. 22rb) ብር ፡ ዝየ ፡ ወዘሂ ፡ ⌈በኀበ ፡ ኀሙስ⌉[29] ፡ እበልዕ[30] ፡ ወዘሂ ፡ በዐባር[31] ። በዝ[32] ፡ ወበዘከመዝ[33] ፡ ነገር ፡ ፈቀደ ፡ ያጕንድዮ[34] ፡ ለጳውሎስ[35] ፡ ወእምዝ ፡ ሶበ ፡ አበዮ ፡ ዐጸወ[36] ፡ ኆኅተ ፡ እንጦንስ ፡ ወቦአ ፡ ወኢወፅአ[37] ፡ ሠሉሰ ፡ መዋዕለ ፡ በእንቲአሁ ፡ ወኢአፍአ ፡ ለትካዙ ።

4. ወአመ ፡ ራብዕት[38] ፡ ዕለት ፡ ትካዝ[39] ፡ አጽሀ|ቆ ፡ ለወፂእ ፡ አፍአ ። ወአርኀ (B f. 171va) ወ ፡ ይፃእ ፡ ወረከቦ ፡ ወይቤሎ ፡ ሖር ፡ እምዝ[40] ፡ አረጋዊ ፡ ምንተ ፡ ታሰርሐኒ ፡ ኢትክል[41] ፡ ⌈ነቢረ ፡ ዝየ⌉[42] ። ወይቤሎ ፡ ጳውሎስ[43] ፡ ኢይሐውር[44] ፡ አይቴኒ ፡ አልብየ[45] ፡ ወእደ ፡ እመውት ፡ ዘእንበለ ፡ በዝየ ። ወአስተሐየጸ ፡ እንጦንስ ፡ ወርእየ ፡ ከመ ፡ አልቦ ፡ ዘይጸውር ፡ ለሲሲቱ[46] ፡ ወኢኀብስተ ፡ ወኢማየ ፡ ወረቡዐ[47] ፡ ዕለተ ፡ ተዐገሠ[48] ፡ በጾም ። ወይቤ ፡ ኢይሙት[49] ፡ ዝ ፡ ወኢያጠልቃ ፡ ለነፍስየ ። ወነሥአ[50] ፡ ወአብአ[51] ፡ ወአኀዘ ፡ በውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ይትሐረም[52] ፡ እንጦንስ ፡ ወይትቀነይ ፡ ዘአመ ፡ በንእሱ[53] ፡ ጥቀ ፡ ኢገብረ ።

5. ወአርሐሰ ፡ ደኅዕሌ[54] ፡ ወወሀቦ ፡ ወይቤሎ ፡ ንሣእ ፡ ፅፍር ፡ ወጢነ[55] ፡ ከማየ ። ወፀፈረ ፡ አረጋዊ ፡ እስከ ፡ ጊዜ ፡ ትስዓት[56] ፡ ፲ወ፰ባዐ[57] ፡ በስራሕ[58] ። ወርእ

[14] B "ሂ [15] A //// ፡ አንተኒ [16] A "ትን" [17] B om. ወ" [18] B "በ [19] A እፈቱ [20] B ዘ፳ዓም [21] A ኢትክል ፡ ከዊነ ፡ መነኮስ [22] B "ይ" [23] A "ማ [24] AB "ሶ [25] A om. [26] A "ብ" [27] B om. ወ" [28] A "ከ" [29] B በበኀሙስ [30] B om. [31] A በዐርብ B በአባር [32] B om. [33] B ወባዘ ፡ ከመዝ ፡ [34] B "ዲ" [35] A "ጰ" [36] B "ጸ" [37] B om. "ወ" [38] B "ታ [39] B "ካካ" [40] B add. "የ [41] B አ" [42] B ነቢረዝ [43] A ጰ" [44] B "ሖ" [45] B add. ወ" [46] A ዘለሲሲት [47] A ወኢረ" [48] A "ሰ B "ዓ"ሰ [49] A ኢመውት [50] B "አ [51] A ወአንአ [52] A add. ወ" [53] B "ኡ" [54] A "ጐ" [55] A "ጜ" [56] A ተሱ" [57] In ms. A the numbers are uncertain, the text was evidently corrected at a later time, presently it seems to read ፰ወ፩ባዐ; B ፲ወ፰በዓ [58] B "ሐ

10 ኢይነግር ፡] A ። 12 ትፈቅድ ።] B ፡ 13 እፈቱ ።] B ።=። then a new line of the text begins 16 ተዐግሦ ።] B ፡ 18 አንተ ።] AB ፡ ሖር ፡] A ። 21 በዐባር ።] AB ፡ 22 ለጳውሎስ ፡] B ።=። then a new line of the text begins 24 ለትካዙ ።] B ፡ 25 አፍአ ።] AB ፡ 27 ዝየ ።] B ፡ 28 በዝየ ።] AB ፡ 30 በጾም ።] B ።=። then a new line of the text begins 30 ለነፍስየ ።] AB ፡ 34 ከማየ ።] AB ፡ 34 በስራሐ ።] A ፡

ዮ ፡ እንጦንስ ፡ |ተወከአ[59] ፡ ወይቤሎ[60] ፡ ፍታሕ ፡ ከንቶ ፡ ፀፈርከ ፡ ዳግመ ፡ እን B f. 171
ዘ ፡ ፅሙም[61] ፡ ውእቱ ። ወልሂቅ[62] ፡ በአካል[63] ፡ ዘንተ[64] ፡ አምጽአ ፡ ሎቱ ፡ ስራ
ሐ[65] ፡ ከመ ፡ ይትሀከይ ፡ ወይትአንተል ፡ ወይጕየይ ፡ እምእንጦንስ ። ውእቱሰ ፡
ፈቲሖ[66] ፡ ፀፈረ ፡ ወፀፈረዊ[67] ፡ እንዘ ፡ ስራሕ ፡ ውእቱ ፡ አስተራትዖቱ ፡ ቈራ
ሪሁ[68] ። ወእምዝ ፡ ርእዮ ፡ እንጦንስ ፡ ከመ ፡ ኢያንጐርጐረ[69] ፡ ወኢሂ ፡ ተሀከየ ፡
ወኢሂ ፡ ተመግደመ ፡ ወኢተአንተ|ለ ፡ ወምሕሮ[70] ። A f. 22v

6. ወእምዝ ፡ ዐረበ[71] ፡ ፀሓይ[72] ፡ ወይቤሎ ፡ ትፈቅድኑ ፡ ንብላዕ[73] ፡ ፍታተ[74] ፡
ኅብስት[75] ። ወይቤሎ ፡ ጳውሎስ[76] ፡ ከመ ፡ ትፈቅድ ፡ አባ ። ወዝኒ ፡ ካዕበ ፡ ፈድ
ፋደ[77] ፡ ሜጠ ፡ ለእንጦንስ[78] ፡ ኢጽሂቆቱ ፡ በፍትወት[79] ፡ በሰሚዐ[80] ፡ መብልዕ ፡
አላ ፡ ኀደገ ፡ ሎቱ ፡ ለሥልጣኑ[81] ። ወይቤሎ ፡ አንብርኬ ፡ ማእደ ፡ ወአምጽእ[82] ፡
|ኅብስተ ። ወነሥአ ፡ እንጦንስ ፡ ወአንበረ ፡ ኅብስተ ፡ ጳክስማስ[83] ፡ ከመ ፡ እለ ፡ B f. 172
ስሱ ፡ እንቍያ ፡ ለርእሱ ፡ አርሐሰ ፡ ⌜እሐደ ፡ ወሎቱ ፡ ሠለስቱ⌝[84] ፡ እስመ ፡ ይቡ
ሳት[85] ፡ እማንቱ ። ⌜ወዘመረ ፡ መዝሙረ ፡ እንጦንስ ፡ ዘየአምር ፡ ዕሥር ፡ ወካዕበ ፡
ጸለየ ፡ ከመ ፡ ያመክሮ ፡ ለጳውሎስ ።⌝[86]

7. ወወእቱሰ ፡ ካዕበ ፡ እንዘ ፡ ያፈትዎ ፡ ጸልዮ ፡ እስመ ፡ ከመ ፡ እትሐዘብ ፡
እምአብደረ ፡ ዐቃርብተ[87] ፡ ይርዓይ ፡ እምነበረ[88] ፡ ምስለ ፡ ዘማዊት ። ወእምድኅ
ረ ፡ ዕሥር ፡ ወካዕበ ፡ ጸለዩ ፡ ነበሩ ፡ ይብልዑ ፡ ምሴተ ፡ ጥቀ ። ወበልዐ ፡ እንጦ
ንስ ፡ ኅብስቶ ፡ አሐተ ፡ ወካልአ ፡ ኢገሰሰ ። ወአረጋዊሰ[89] ፡ ድቡተ ፡ ይበልዕ ፡ ወ
ኢፈጸመ ፡ ዓዲ ፡ አሐተ ፡ ኅብስተ ። ወይጸንሖ ፡ እንጦንስ ፡ እስከ ፡ ይዌድእ[90] ፡
ወእምዝ ፡ ይቤሎ ፡ ብላዕ ፡ |አረጋየ[91] ፡ ካልአኒ[92] ፡ ጳክስማስ[93] ። ወይቤሎ ፡ ጳው B f. 172
ሎስ[94] ፡ እመ ፡ በላዕከ ፡ አነሂ ፡ እበልዕ ፡ ወእንዘ ፡ አንተ ፡ ኢትበልዕ[95] ፡ አነሂ ፡
ኢይበልዕ[96] ። ወይቤሎ ፡ እንጦንስ ፡ ⌜ሊተሰ ፡ የአክለኒ ፡ እስመ ፡ መነኮስ ፡ አነ ።

8. ወይቤሎ ፡ ጳውሎስ⌝[97] ፡ ሊተኒ[98] ፡ የአክለኒ ፡ እስመ ፡ መነኮስ ፡ ⌜እኩን ፡
እፈቅድ⌝[99] ። ወተንሥአ ፡ ካዕበ ፡ ወጸለየ ፡ ዕሥር[100] ፡ ወካዕበ ፡ ወኖሙ[101] ፡

[59] B "ካ" [60] B "ሉ [61] A ጽዉም B ጽሙም [62] B "ሄ" [63] B "እ" [64] B ዛቲ [65] B "ር" [66] B add. "ሂ [67] B "ፌ" [68] B ቈጻሬሁ [69] B "ጕር [70] B om. ወ" [71] A "ር" [72] A "ሐ" [73] A "ለ" [74] B "ተታ" [75] B "ተ [76] A ጰ" [77] A አፈድፈደ [78] A om. [79] B በትዋት [80] B "ዓ [81] AB "ስ" [82] B "አ [83] A ጳስከ" [84] B ፩ወሎቱ ፡ ፫ [85] A "ስ [86] A om. [87] A "ረ" B አ" [88] A "ቢር [89] A "ይሰ [90] A "ወ" [91] A "ይ [92] A "ነኒ [93] A ጳክሲማ [94] A ጰ" [95] A ት" [96] A om. [97] A ጰ" B om. [98] B ለሊተ [99] B እፈቅድ ፡ እኩን [100] B om. [101] A ኖመ

36 ውእቱ ።] B ፡ 37 እምእንጦንስ ።] A ፡ B ።=። then a new line of the text begins 39 ቈራሪሁ ።] AB ፡ 40 ወምሕሮ ።] AB ፡ 41 ፀሓይ ፡] A ። 42 ኅብስት ።] A ፡ B ።=። then a new line of the text begins አባ ።] AB ፡ 44 ለሥልጣኑ ።] A ፡ 45 ኅብስተ ።] A ፡ 47 እማንቱ ።] B ፡ 48 ለጳውሎስ ።] B ፡ 51 ጥቀ ።] B ፡ 52 ኢገሰሰ ።] B ፡ 53 ኅብስተ ።] A ፡ B ።=። then a new line of the text begins ይዌድእ ፡] A ። 54 ጳክስማስ ።] B ፡ 58 እፈቅድ ።] B ።=። then a new line of the text begins

ንሰቲተ ፡ ቀዳሚ ፡ ንዋም[102] ። ወእምዝ ፡ ተንሥአ ፡ መንፈቀ ፡ ሌሊት ፡ ወዘመረ ፡ እስከ ፡ ይጸብሕ[103] ። ወእምዝ ፡ ርእዮ ፡ ለአረጋዊ ፡ ከመ ፡ እምልቡ ፡ ይፈቱ ፡ ይትልዎ ፡ በቅኔ ፡ እንዘ ፡ ያስተሐውዝ[104] ፡ ወይቤሎ ፡ | A f. 22vb እመ ፡ ⸢ትክልሁኬ ፡ እመጸብሐት⸣[105] ፡ ከመዝ ፡ ገቢረ[106] ፡ ሀሉ ፡ ምስሌየ ። ወይቤሎ ፡ ጳውሎስ ፡ ዘሰ ፡ ርኢኩ ፡ እገብር ፡ ወቀሊል ፡ ውእቱ ። ወእመ ፡ እምዝ ፡ ⸢ባዕደ ፡ ቦ⸣[107] ፡ እንዳዒ ። ወይቤሎ ፡ እንጦንስ ፡ ዘበአማን[108] ፡ ኮንከ[109] ፡ መነኮስ ። | B f. 172va

9. ወእምዝ ፡ እምድኅረ[110] ፡ እሙራን ፡ [111] ወርኀ ፡ አእመረ ፡ እንጦንስ ፡ ከመ ፡ ፍጽምት[112] ፡ ይእቲ ፡ ነፍሱ ፡ ለጳውሎስ ፡ ወየዋህ ፡ ወይረድአ ፡ ጸጋ ። ገብረ ፡ ሎቱ ፡ ቤተ ፡ ከመ ፡ እንተ ፡ ምዕራፍ[113] ፡ ⸢ሠለስቱ ፡ ወአርባዕቱ⸣[114] ፡ እምኅበ[115] ፡ ሀለወ ፡ ውእቱ ፡ ወይቤሎ ፡ ናሁ ፡ ኮንከ ፡ መነኮስ ፡ ኅድር ፡ አንተሂ ፡ ባሕቲትከ ፡ ከመ ፡ ታእምር ፡ መከራሁ ፡ ለሰይጣን ። ወእምዝ ፡ ኀደረ[116] ፡ ጳውሎስ ፡ ባሕቲቱ[117] ፡ ወበዓመቲሃ[118] ፡ ነሥአ ፡ ጸጋ ፡ ላዕሌሆሙ[119] ፡ ለሰይጣናት[120] ፡ ወለደዌ ። ወአሐተ ፡ አሚረ ፡ አምጽኡ ፡ ⸢ሎቱ ፡ ለአባ ፡ እንጦንስ⸣[121] ፡ ዘጋኔን[122] ፡ ዘጥቀ ፡ እኩይ ፡ ጋኔኑ ፡ ዘእመኳንንተ ፡ አጋንንት ፡ ውእቱ ፡ ወይፀርፍ ፡ ዲበ ፡ ሰማይኒ ።

10. ወእምዘ ፡ ርእየ ፡ እንጦንስ ፡ ወይቤሎ[123] ፡ ለእለ ፡ አምጽእዎ ፡ ኢኮነ ፡ ዚአየ ፡ ዝግብር ፡ እስመ ፡ ላዕለ ፡ ዘ|ከመዝ[124] ፡ B f. 172vb ኵነኔ ፡ ዓዲ ፡ ኢተውህበ ፡ ሊተ ፡ ጸጋ ፡ ዝሰ ፡ ዘጳውሎስ[125] ፡ ውእቱ ። ወተንሥአ ፡ እንጦንስ ፡ ወሖረ ፡ ወወሰዶሙ ፡ ኀበ ፡ ጳውሎስ ፡ ወይቤሎ[126] ፡ አባ ፡ ጳውሊ ፡ አውፅእ ፡ ዘጋኔነ ፡ እምኔሁ ፡ ለዝ ፡ ብእሲ ፡ ወይሕዮ[127] ፡ ወይሖር ፡ [128] ፡ ቤቶ ። ወይቤሎ ፡ ጳውሎስ ፡ ለእንጦንስ ፡ አንተኬ ፡ እፎ ፡ አባ ። ወይቤሎ ፡ እን|ጦንስ ፡ A f. 23ra አንሰ ፡ ኢያስተርክብ[129] ፡ ካዕበ[130] ፡ እገብር[131] ። ወኅደጎ[132] ፡ ወኀለፈ ፡ እንጦንስ ፡ ወአተወ ፡ ማኅደሮ ።

11. ወተንሥአ ፡ አረጋዊ ፡ ወጸለየ ። ወአኀዘ ፡ ይትናገሮ ፡ ለጋኔን ፡ ወይቤሎ ፡ ይቤ[133] ፡ አባ ፡ እንጦንስ ፡ ፃእ ፡ እምላዕሌሁ ፡ ለዝ ፡ ብእሲ ። ውእቱ ፡ ጋኔን ፡ እንዘ[134] ፡ ይፀርፍ ፡ ጸርኀ ፡ ወይቤሎ ፡ ኢይወፅእ ፡ እኩየ ፡ ርሥእ[135] ። ወአ

[102] B "መ [103] A "በጽ" [104] A ያስተቀሐው [105] B ዘትክልሁኬ ፡ እንተ ፡ ጸብሐት [106] A ግብር
[107] B ባዕደቦ [108] B ዘበ ፡ አማን ፡ ናሁ [109] B "ኩ [110] B om. እም" [111] A add. ት ፡
[112] B add. ነፍስ ፡ [113] A "ፈ [114] B ፫ወ፬ [115] B እም ፡ ኀበ [116] A om. [117] A በ"
[118] B ወበ ፡ ዓመቲሃ [119] B ለ" [120] A om. ለ" B "ን [121] A ለእንጦንስ [122] A "ነ
[123] B om. ወ" [124] B ይከ" [125] A ጳ" [126] B "ሎሙ [127] B ወያሐዩ [128] A add. ወይእቲ
[129] A "ራ" [130] A ክልአ [131] A "ግበ" [132] B ወአኀድጎ ፡ ካዕበ [133] A ከመዝ ፡ ይቤለከ
[134] B om. [135] AB ርስእ

60 ይጸብሕ ።] AB ፡ 63 ውእቱ ።] AB ፡ 64 እንዳዒ ።] B ፡ መነኮስ ።] B ።=። then a new page begins 68 ጸጋ ።] A ፡ 69 ለሰይጣን ።] B ።=። then a new line of the text begins 71 ወለደዌ ።] A ፡ 72 ጋኔኑ ፡] B ። 73 ሰማይኒ ።] AB ፡ 76 ውእቱ ።] A ፡ እንጦንስ ፡] A ። 77 አባ ።] AB ፡ 80 እገብር ።] AB ፡ 80-81 ማኅደሮ ።] B ።=። then a new line of the text begins 82 ወጸለየ ።] B ፡ 83 ብእሲ ።] AB ፡ 84 ርሥእ ።] B ፡

ኀዘ ፡ በሚሎጤን[136] ፡ ይዝብጦ ፡ ወይቤሎ ፡ ፃእ ፡ ይቤለከ ፡ አባ ፡ እንጦንስ ። ወአኀዘ ፡ ካ|ዕበ ፡ ይጼዕል ፡ ወያንብብ[137] ፡ ብዙኀ ፡ ላዕሌሁ ፡ ለእንጦንስ ፡ ወላዕሌ B f. 173r ሁኒ[138] ፡ እኀሁ[139] ። ወይቤሎ[140] ፡ ትወፅእኑ ፡ ወሚመ ፡ አሐውር ፡ እንግሮ ፡ ለክርስቶስ ። ኢየሱስሃ ፡ ⌈ከመ ፡ እመ⌉[141] ፡ ኢወፃእከ ፡ ናሁ ፡ ይእዜ ፡ አሐውር ፡ ወእነግሮ[142] ፡ ለክርስቶስ ፡ ወወይ[143] ፡ አሌለከ[144] ፡ ዘይሬስየከ[145] ።

12. ወአኀዘ ፡ ይፅርፍ ፡ ውእቱ ፡ ጋኔን ፡ ወይጸርኅ ፡ ወይብል ፡ ኢይወፅእ ። ወተምዕዐ[146] ፡ ጳውሎስ[147] ፡ ላዕሌሁ ፡ ለጋኔን ፡ ወወፅአ ፡ መዓልተ[148] ፡ ቀትረ ፡ ወሞቁ ፡ ለብሔረ ፡ ግብጽ ፡ ትዝምደ ፡ እቶነ[149] ፡ ባቢሎን[150] ፡ ውእቱ ። ወቆመ ፡ ዲበ ፡ ኰኵሕ ፡ በደብር ፡ ወጸለየ[151] ፡ ወይቤ ፡ ከመዝ ፡ አንተ ፡ ትሬኢ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘተሰቀልከ[152] ፡ ⌈በጰንጢያዊ ፡ ጲላጦስ⌉[153] ፡ ከመ ፡ ኢይወርድ ፡[154] እምዲቤሃ ፡ ለዛ ፡ ኰኵሕ ፡ ወኢይበልዕ ፡ ወኢይስቲ ፡ እስከ ፡ ሶበ ፡ እመውት ፡ እስመ ፡ ኢያውፃእኮ ፡ ለመን|ፈስ ፡ ርኩስ[155] ፡ እምዝ ፡ ብእሲ ። B f. 173r

13. ወዘእንበለ[156] ፡ ይፈጽም ፡ ብሂለ ፡ ከመዝ ፡ እምውስተ ፡ አፉሁ ፡ ጸርኀ ፡ ውእቱ ፡ ጋኔን[157] ፡ ወ|ይቤ ፡ ወይ ፡ አነ ፡ እሰድድ[158] ፡ የውሃቱ[159] ፡ ለጳውሎስ ፡ A f. 23rb ትሰድዳኒ ፡ ወአይቴ ፡ እሐውር[160] ። ወበጊዜሃ ፡ ወፅአ ፡ ውእቱ ፡ መንፈስ ፡ ወተመይጠ ፡ ወኮነ ፡ ከይሴ ፡ ዐቢየ[161] ፡ ⌈ሰብዓ ፡ ወኃምስ ፡ በእመት⌉[162] ፡ ወእንዘ[163] ፡ ይስሕብ[164] ፡ ቦአ ፡ ውስተ ፡ ባሕረ[165] ፡ ኤርትራ ፡ ከመ ፡ ይትፈጸም ፡ ዘተብህለ ፡ እንተ ፡ ታስተርኢ ፡ ሃይማኖት[166] ፡ ይነግር ፡ ጽድቀ ። ዝኬ ፡ ውእቱ ፡ መንክር ፡ ዘጳውሎስ ፡ ዘተሰምየ ፡ የዋሀ[167] ፡ በኀበ ፡ ኵሉ ፡ አኃው ።[168]

[136] B በሚሉጢን [137] B "ይነ" [138] A om. "ኒ [139] A አኃዊሁ; B አኀሁ [140] B om ወ" [141] A om. [142] A "ን" [143] B om. ወ" [144] B add. ወ" [145] B ዘይሬ ፡ ስየከ [146] A "ምዐ B "ዓ [147] A ጳ" [148] AB "ዐ" [149] B "ን [150] B add. ወ" [151] B "ዩ [152] B "ለ" [153] A በመዋዕለ ፡ ጲላጦስ ፡ ጶንጤናዊ as a posterior correction, perhaps in agreement with the article of the Creed; B በጰ" [154] B "ው" [155] B ረ" [156] B "እበ" [157] A add. ዘ" [158] A "ደድ [159] B በየወሀቱ [160] A አሐውር; B እሖር [161] B ዓ" [162] B ዘ፸ወ፭በእመት [163] B om. "ወ" [164] A "ሰሐ" [165] A በ" [166] A ሀ" [167] B "ወ" [168] A folls a sign of division and the colophon: ለዘአጽሐፋ ፡ ወለዘጸሐፋ ፡ ይምሐሮሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለማትያስ ፡ ወሲራክ ፡ በጸሎቶሙ ፡ ለአባ ፡ እንጦንስ ፡ ወለጳውሎስ ፡ ረድኡ ፡ በመንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ። B folls the colophon, introduced with a *crux ansata*: ለዘ ፡ ጸሐፎ ፡ ወለዘ ፡ አጽሐፎ ፡ ለዘ ፡ አንበቦ ፡ ወለዘ ፡ ተርጓሞ ፡ ወለዘ ፡ ሰምዓ ፡ ቃላቲሁ ፡ ኅቡረ ፡ ይምሕሮሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ በመንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ ምስለ ፡ አባ ፡ እንጦንስ ፡ ለ(f. 173va)ዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።።

85 እንጦንስ ።] B ፡ 87 እኀሁ ።] AB ፡ 88 ለክርስቶስ ።] AB ፡ 89 ዘይሬስየከ ።] B ፡ 92 ውእቱ ።] B ፡ 99 እሐውር ።] B ።። 101 ኤርትራ ፡] B ። 102 ጽድቀ ።] B ፡ 103 አኃው ።] B ።።

13. *Translation*

1. (The story) of Paul (*Pawlos*), disciple of Abba Anthony (*'Enṭonəs*).[1] Paul was a countryman, whose activity[2] was agriculture, and he was very simple. He married a very beautiful woman, but she was depraved in her conduct, she escaped many times and sinned [where] no one knew her. One day, having returned from the field where he had worked, Paul found them[3] committing adultery. This happened to lead Paul to what is good, so he smiled gently, and said to them: "Good, good![4] Truly, this does not afflict me. By Jesus, henceforth I will not take and do not want her. Go, take her with her children! As for me, I am going to be a monk."

2. And without saying anything to anyone, he set off and walked a distance of eight [days][5]. When he arrived, he knocked at the door, and the blessed Anthony went out, approached him, and questioned him, saying: "What do you want?" He answered and said to him: "I want to become a monk." Anthony answered and said to him: "You are an old man of sixty years; here you cannot be a monk.[6] Rather go back, perform service and live an active life giving thanks to God, because you cannot endure the hardship of the desert." The elder answered and said to him: "So, teach me what I can do."

3. Anthony said to him: "I told you that you are an old man.[7] Go away, and if you really want to become a monk, go and enter in a congregation community, with those who are able to support your weakness. Because, as

---

[1] The Greek title περὶ παύλου τοῦ ἁπλοῦ appears only in a group of manuscripts, as demonstrated in the critical apparatus of ed. Butler, p. 69. The main Greek text begins, instead with the redactor's introduction: "Cronius (Κρόνιος) and the Blessed Hierax (Ἱέραξ) and many others, of whom more later, related in detail in the following incident," tr. Meyer, *Palladius*, p. 76. This introduction is kept in the Syriac version R1, where the relative names are written ܩܪܘܢܝܘܣ and ܗܝܪܟܣ, cf. ed. Draguet, p. 182, ll. 24-25. It was, instead, dropped from the *Paradise of the Fathers* text, which begins like the Ethiopic version.

[2] Eth. ትግበርት *təgbərt*, cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 1167: "*res labore parta, proventus, fructus*;" Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 179a: "production, produce, yield;" Amos 8:6; Prov 6:8; Jub 11:11, ed. J.C. VanderKam (CSCO 510 / Aeth. 87), Lovanii 1989, p. 69.

[3] It means the women with her lover. Similarly, the plural personal pronoun is used also in the Greek text: Παῦλος εὗρεν αὐτούς, ed. Butler, p. 70, l. 2; instead, the feminine singular personal pronoun is given as the suffix to the Syriac verb in the rec. R1 ܘܐܫܟܚܗ "and (Paul) found her," or in a more complex expression ܘܠܐܚܪܢܐ ܘܐܫܟܚܗ "and found her with another" in the *Paradise of the Fathers* (rec. R3), cf. ed. Draguet, p. 183, ll. 5 and 16.

[4] Gr. καλῶς καλῶς; see a commentary in the Introduction, p. 149.

[5] Gr. ὀκτὼ μονάς. The Greek noun μονή refers here to the distance between two stops, a stage, or stopping-place marking end of a day's journey, see e.g. in the VA 86, cf. Chantraine, *Dictionnaire*, p. 711; Lampe, PGL, p. 880a; Liddell & Scott, *Lexicon*, p. 1143b.

[6] Gr. ὧδε μοναχὸς οὐ δύνασαι γενέσθαι· The text in ms. B follows this order of the sentence literally.

[7] Eth. አረጋዊ *'arägawi*, Gr. γέρων.

for me, I live here alone, I eat only every five [days] and only by hunger."[8] With this and similar words he tried to discourage Paul. But later, as he refused, Anthony closed the door, went inside, and did not go out for three days because of him, not even for his needs.

4. However, on the fourth day the needs urged him to go outside. So, he opened [the door], came out and found [Paul], and said to him: "Go away, old man.[9] Why do you trouble me? You cannot stay here." But Paul said to him: "I will not go anywhere. I do not have any place to die but here." Anthony looked and saw that he had brought nothing to eat, no bread or water, and it was the fourth day that he persevered fasting; and said: "May this one not die and contaminate my soul." Therefore, he received him and was for him a father. In these days Anthony started to abstain and serve more than he had done at the time of his youth.

5. So he soaked some palm-leaves,[10] gave them to [Paul], and said to him: "Take [these and] braid, starting as I do." The elder, until the ninth hour, braided fifteen spans[11] with fatigue. Anthony saw that he was tired, and said to him: "Untie [them], you have braided in vain;[12] bind this once

---

[8] This entire Ethiopic sentence can be explained as a hyper literal and corrupt copy of the Greek ἐγὼ γὰρ μόνος κάθημαι ὧδε διὰ πέντε ἐσθίων καὶ τοῦτο λιμῷ, cf. ed. Butler, p. 70, ll. 8-9. An expression በኀበ ፡ ኀሙስ *bä-ḫabä ḫamus* (lit. "on the fifth [day]"), used in ms. A for the Greek διὰ πέντε, in ms. B has been omitted together with the entire fragment by homeoteleuton (ወዘረ ፡ ... ወዘረ). Moreover, በአርብ *bä-'arb* (lit. "at the evening," or "on the sixth [day]") in A must be in fact a *lectio corrupta*, by transposition of letters, of the word በአባር *bä-'abar*, however, written not with *'aləf* like in B (አባር *'abar* means in fact a "thorn, prickle," cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 756, Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 5a), instead with *'ayən* as ዐባር *'abar*, what means "dryness, bareness, scarcity, drought, famine," (cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 984: "*siccitas, sterilitas, penuria*, vel *caritas annonae*;" Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 54b), and explains the Greek term λιμός pretty well; cf. Luke 15:17.

[9] Eth. አረጋዊ *'arägawi*, Gr. γέρον.

[10] Eth. ደጐዓሌ *däg^{w}a'əle*, cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 1132: "*palmae species vel folia*;" Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 125b. Production of ropes, baskets, and mats was a typical daily activity of the Egyptian monks, see Wipszycka, *Moines*, p. 477, with the note 4.

[11] Eth. subst. ባዕ *ba'ə* is the measure of length, palm of hand, cf. Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 83a; Dillmann, *Lexicon*, col. 527: *palmus major*, σπιθαμή, cf. Exod 36:16; Gr. σπιθαμή is a space one can embrace between the thumb and little finger, span (*ca* 22 cm), cf. Liddell & Scott, *Lexicon*, p. 1627b; according to this measure, Paul tied around 3,3 m of rope. For the span, identified in Ethiopic vocabulary as ስዝር *səzər* or ስንዝር *sənzər* (1Sam 17:4; Judg 3:16 = σπιθαμή; but ስዝር or ሥዝር in 1Kgs 7:10 LXX = πῆχυς "cubit;" 2Chr 4:5; Ezek 40:5 = παλαιστή "hand breadth"), see Dillmann, *Lexicon*, col. 392; R. Pankhurst, "A Preliminary History of Ethiopian Measures, Weights, and Values. Part 1," JES 7/1 (1969), pp. 37-38. Instead, in the Greek text of Palladius it is read: ἕως ἐννάτης ὀργυίας δεκαπέντε μοχθήσας, ed. Butler, p. 71, ll. 12-13, where ὄργυια means "fathom," the length of the outstretched arms, about 6 feet (*ca* 1,82 m), or about 9,25 σπιθαμαὶ, cf. Liddell & Scott, *Lexicon*, p. 1246b; Act 27:28; consequently, according to the Greek text, Paul braided about 27 m.

[12] Eth. ከንቶ *känto*, cf. Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 288a; Gr. κακῶς, cf. ed. Butler, p. 71, l. 14.

again." The elder[13] brought this work for him in order to wear him, to annoy him, and to make him run away from Anthony. [Paul], instead, having untied braided this [once again]; and even braiding, despite the effort, he remained unconcerned. Anthony saw that he did not complain, and was not lazy, or indolent,[14] nor irritated, and had compassion on him.

6. When the sun went down, [Anthony] said to him: "Would you like us to eat a piece of bread?" Paul said to him: "As you wish, Abba."[15] This moved Anthony even more, that he did not desire eagerly in hearing about food, but rather left it to his authority; and said to him: "So, set up the table and bring the bread."[16] Then Anthony took the biscuit (παξαμᾶς) breads,[17] which were six ounces[18] each, one for him and three [for Paul], and put [them in the water,] because they were dry. Anthony recited the psalm which he knew, he prayed twelve times,[19] in order to test Paul.

7. As for him, he wanted to keep praying, because — as I believe — he preferred to herd the scorpions,[20] rather than live with an adulteress.[21] After they prayed twelve times, they sat down to eat late in the evening. Now, Anthony ate one bread but did not touch the second. The elder, instead, eating slowly still did not finish the first bread. Anthony waited until he finished,

[13] Eth. ልሂቅ ፡ በአካል *ləhiq bä-'akal*, lit. "older by nature," refers here to St Anthony.

[14] Eth. ተመገደመ *tämägdämä*, from the verb. አግደመ *'agdämä*, "lay down horizontally, cross the legs," cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 1203: "*transversum agere, evagari facere*;" Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 183a.

[15] Gr. ἀββᾶ, is transcribed here litteraly as አባ *'abba*.

[16] If the *lectio* ወአምጽአ *wä-'aməṣ'a* from ms. B is correct, the phrase should be translated: "and said to him: 'So, set the table.' And he [Paul?] brought the bread."

[17] More abaut the Eth. noun ጳክስማስ *paksəmas*, as an equivalent of the Gr. παξαμάς, in the Introduction, see pp. 151-157.

[18] Eth. ስሱ ፡ እንቍያ *səsu 'ənqʷiya*, for Gr. ἓξ οὐγκιῶν, see ed. Butler, p. 72, l. 4, or Syr. ܫܬ ܐܘܢܩܝ̈ܣ, ed. Draguet, p. 189, l. 3 (rec. R3). Gr. οὐγκία, written also οὐγγία or ὀγκία, is a measure adopted by the Sicilian Greeks from the Latin *uncia*, cf. Liddell & Scott, *Lexicon*, p. 1268a; Lampe, PGL, p. 935b. The exact form of the Ethiopic term is not attested in the available Gəʿəz lexicons; Pankhurst mentions only እንቅዓ *'ənqəʿa*, which is a grain measurement made sometimes of wood, basketware, used also for pepper, butter and salt, cf. R. Pankhurst, "A Preliminary History of Ethiopian Measures, Weights and Values. Part 2," JES 7/2 (1969), p. 111.

[19] Cf. Johannes Cassianus, *Instit*. II 4, PL 49, col. 83: "*Igitur per universum, ut diximus, Aegyptum et Thebaidem duodenarius psalmorum numerus tam in vespertinis, quam in nocturnis solemnitatibus custoditur.*"

[20] Eth. ዐቃርብት *ʿaqarəbt* is the pl. of ዐቅረብ *ʿaqəräb*, or ዐቅራብ *ʿaqərab*, "scorpion," Gr. σκορπίος, cf. Deut 8:15; Ezek 2:6; Luke 10:19; Rev 9:3; for the other Semitic roots, see Dillmann, *Lexicon*, col. 977; Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 68ab.

[21] This entire phrase, translating the Greek comment of Palladius almost literary (ὁ δὲ πάλιν προθύμως συνηύχετο· ᾑρεῖτο γὰρ ὡς οἶμαι σκορπίους ποιμᾶναι ἢ μοιχαλίδι γυναικὶ συζῆσαι, ed. Butler, p. 72, ll. 7-9), in the Syriac versions of the *Paradise* is omitted completely.

and then he said to him: "My elder,[22] eat also the second biscuit (παξαμᾶς)." Paul replayed: "If you eat, I will eat too. But if you do not eat, I will not eat it either." Anthony told him: "For me it is enough, because I am a monk."

8. Paul said to him: "It is also enough for me, because I want to become a monk." Once more [Anthony][23] rose up and prayed again twelve times,[24] and slept a little of the first sleep. Thereafter, he rose up at midnight and sang psalms until the morning came.[25] Consequently, the elder saw that he desired from his heart to follow him willingly in the service, and said to him: "If you really can do this every morning, stay with me." Paul said to him: "For what I saw, I can do it, as it was easy. If there is something else, I do not know." Anthony said to him: "Truly, you have become a monk."

9. And after one month Anthony realized that the soul of Paul was perfect and innocent, and that the grace helped him. He made a cell for him that was by a quiet place, three or four days from where he was; and said to him: "Now you have become a monk. So, you remain alone, in order that you may apprehend the temptation of Satan." Consequently, Paul remained alone, and after a year he received the grace [of power] over the devils and sickness.[26] One day a man possessed by a very bad demon was conducted to Abba[27] Anthony; it was from the supreme demons, and it blasphemed against the heaven itself.

10. Anthony then looked up and said to those who had brought him: "It is not my work because I was not yet granted any grace over such power,

---

[22] Eth. vocative **አረጋዩ** *'arägayä* translates here the Greek noun παπία, ed. Butler, p. 72, l. 13 (instead HL Lat. has *senex*, ed. Wellhausen, p. 570, l. 75); see H. Stephanus, *Thesaurus graecae linguae*, vol. VI, Paris 1842-1847, coll. 185-186; Liddell & Scott, *Lexicon*, p. 1301b; Lampe, PGL, p. 1006a; an extensive *dossier* for the Greek and Latin noun in P. de Labriolle, "Papa," *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 4 (1928), pp. 65-75; cf. C. Tagliavini, *Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi*, [Brescia] 1963, pp. 296-301. The rare deminuitive form παπία returns, for example, in a saying attributed to Paul the Simple (*sic*!) in ms. Vat. gr. 1599, ed. M. Jugie, "Un apophthegme des Pères inédit sur le Purgatoire," *Memorial Louis Petit*, Bucarest 1948, p. 250.

[23] The Ethiopic sentence, similarly to the Gr. text, has no subject; however, it is logical that it describes Anthony's action, or, rather, the common action of the two monks.

[24] Gr. καὶ ποιεῖ δεκαδύο εὐχὰς καὶ δεκαδύο ψαλμοὺς ψάλλει, ed. Butler, p. 72, ll. 17-18. Even the Ethiopic verbs are used here and in the following phrase in singular, but the context suggests rather the common action of Anthony and Paul.

[25] Eth. **እስከ ፡ ይጸብሕ** *'əskä yəṣäbəḥ* "until morning came" in ms. B is better than **እስከ ፡ ይበጽሕ** *'əskä yəbäṣəḥ* "until he arrived" in A, which should be considered a transposition error, cf. ἕως ἡμέρας, ed. Butler, p. 72, l. 20.

[26] Eth. noun **ደዌ** *däwe* "disease, sickness" should be rather in pl. **ደዌያት** *däweyat*, cf. Gr. κατὰ δαιμόνων καὶ νοσημάτων, ed. Butler, p. 73, l. 9; Lat. *contra aegritudines hominum et contra daemonum potestatem*, ed. Wellhausen, p. 571, ll. 95-96.

[27] Eth. title **አባ** *'abba*, absent in ms. A and in the Greek text, in ms. B could be added for stylistic reasons.

which instead Paul has." So Anthony got up and went, and led them to Paul, and said to him: "Abba Paul (*Pawli*),[28] cast out this demon from this man, that he may live and return to his home."[29] Paul said to Anthony: "Why [do you not do it] yourself, Abba?"[30] Anthony said to him: "As for me, I am not involved; I have other work." And leaving him, Anthony departed and returned to his cell.

11. The elder, instead, rose and prayed. And he started to talk to the demon, and told him: "Abba Anthony said: 'Go out from this man.'" The demon cried out, blaspheming, and said to him: "I am not going, evil old man[31]!" [Paul] started to beat him with a sheepskin (μηλωτή),[32] and said to him: "Go out, [as] Abba Anthony said to you." But [the demon] continued insulting and proclaiming more against Anthony, and also against him, his brother.[33] Finally [Paul] said to him: "You are leaving or I will go tell Christ. For Jesus, if you do not leave immediately, I will go right now and tell Christ, and oh, woe to you what he will do to you."[34]

12. And that demon started to blaspheme, and cried out, saying: "I shall not leave!" Paul got angry with the demon and came out in the middle of the day, in the heat of the land of Egypt which is similar to the furnace of Babylon.[35] And he stood above a rock on a mountain and prayed, and said this: "You see, Jesus Christ, who was crucified under Pontius Pilate,[36] that

---

[28] Eth. አባ ፡ ጳውሊ *'abba Pawli* is the exact transcription of Ἀββᾶ Παῦλε, ed. Butler, p. 73, l. 16. Similarly, however, in Syr. R3: ܐܒܐ ܦܘܠܐ, ed. Draguet, p. 192, l. 2.

[29] Gr. ἵνα ὑγιαίνων ἀπέλθῃ εἰς τὰ ἴδια, ed. Butler, p. 73, l. 17.

[30] See above, note 27; Gr. Σὺ γὰρ τί, ed. Butler, p. 73, ll. 17-18.

[31] Gr. οὐκ ἐξέρχομαι, κακόγηρε, Eth. አኩየ ፡ ርሥእ *'akuyä rəś'*, cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 278: "*senectus, senium*." In the Syriac *Paradise* there is ܐܟܠ ܣܝܒܘܬܗ, ed. Draguet, p. 192, l. 10 (rec. R3), p. 194, l. 5 (rec. R3r), cf. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, col. 178: "φαγόγηρος, *qui in sua senectute helluo est*." For κακόγηρος, see also HL 18:26, ed. Butler, p. 56, l. 16, and the Coptic version of the *Life of Macarius of Alexandria*, ed. Amélineau, p. 254: ⲡⲓⲕⲁⲕⲟⲅⲏⲣⲱⲥ. See, moreover, the *Apophthegmata patrum* 196, PG 65, col. 164A; Johannes Moschos, *Pratum spirituale* 45, PG 87, col. 2900C; cf. Lampe, PGL, p. 694b.

[32] See the Introduction, pp. 157-160.

[33] The text here is probably corrupted.

[34] Gr. καὶ οὐαί σοι ἔχει ποιῆσαι. For Eth. interjection ወይ *wäy* "woe!, ah!," cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 928; Leslau, *Comparativ Dictionary*, p. 623b; for the expression አሌ ፡ ለ- *'alle lä-* "woe to!," usually translating the Gr. οὐαί, cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 718; Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 17b; Num 21:29; Matt 11:21; Luke 10:13.

[35] Gr. τῶν δὲ Αἰγυπτίων τὸ καῦμα συγγενές ἐστι τῆς καμίνου τῆς Βαβυλωνίας; for the fiery furnace (κάμινος τοῦ πυρός) from the story of the Three Youths in Babylon, see Dan 3; 3Macc 6:6; 4Macc 16:21; Matt 13:42.50; Rev 1:15.

[36] Gr. ὁ σταυρωθεὶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ed. Butler, p. 74, l. 10; the exact article in the *Creed of the 318 Fathers of Nicaea* (ጸሎተ ፡ ሃይማኖት) in Ethiopic is: ኮነ ፡ ብእሴ ፡ ወተሰቅለ ፡ በእንቲአነ ፡ በመዋዕለ ፡ ጲላጦስ ፡ ጴንጤናዊ, cf. in the patristic anthology ሃይማኖተ ፡ አበው *Haymanotä 'Abaw*, Chap. 17, Art. 1, P. 8 (ምዕራፍ ፡ ፲፯ ፡ ክፍል ፡ ፩ ። ፰). Moreover, on Pontius Pilate in the Ethiopian tradition, see especially the *Martyrium Pilati* (CANT 75), see M.A. Van den

I shall not come down from this rock, and I shall not eat, and I shall not drink, until I will die, unless you will cast out the unclean spirit from this man."

13. And before the word was finished as out from his mouth, that demon cried out, and said: "Woe is me![37] I am being banished! Paul's simplicity[38] is banishing me, and where shall I go?" Immediately the spirit went out, was transformed, and became a big snake of seventy-five cubits,[39] and crawling entered into the Red Sea, to fulfill what was said: "through manifested faith speaks righteousness."[40] This indeed was the wonder of Paul, who was called the Simple by all the brothers.

Pontifical Oriental Institute, Rome Rafał Zarzeczny, S.J.
rafal.zarzeczny@gmail.com

Summary

It is well known that the vast majority of ancient Christian writings have been translated

Oudenrijn (ed.), *Gamaliel. Äthiopische Texte zur Pilatusliteratur* (Spicilegium Friburgense, 4), Freiburg 1959, pp. 112-180; E. Cerulli, "Tiberius and Pontius Pilate in Ethiopian Tradition and Poetry," *Proceedings of the British Academy* 59 (1973 [1975]), pp. 141-158; R. Beylot, "Bref aperçu des principaux textes éthiopiens dérivés des *Acta Pilati*," *Longues Orientales Anciennes, Philologie et Linguistique* 1 (1988), pp. 181-195; P. Piovanelli, "Exploring the Ethiopic Book of the Cock, an Apocryphal Passion Gospel from Late Antiquity," HTR 96 (2003), pp. 427-454, esp. 430-431 and the note 20; Tedros Abraha – Daniel Assefa, "Apocryphal Gospels in the Ethiopic Tradition," in J. Frey – J. Schröter (Hrsg.), *Jesus in apocryphen Evangelienüberlieferungen*, Tübingen 2010, pp. 611-653, esp. 639-643. For the Arabic background of the *Acts of Pilate*, see also Ph. Luisier, "De Pilate chez les Coptes," OCP 62 (1996), pp. 411-425; E. Lanchantin, "Une homélie sur le Martyre de Pilate, attribuée a Cyriaque de Behnessa," *Apocrypha* 13 (2002), pp. 135-202, with an answer of Ph. Luisier, "Les voies de pénétration du christianisme et de l'islam en Éthiopie. Une comparaison," *Civiltà del Mediterraneo* 16-17 (dicembre 2009 – giugno 2010), pp. 59-82, esp. 72-73.

[37] Cf. above, note 34.

[38] On the virtue of simplicity in the Biblical and Early Christian literature, see C. Spicq, "La vertu de simplicité dans l'Ancien et Nouveau Testament," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 22 (1933), pp. 5-26, and Y. de Andia – V. Desprez, "Simplicité," DSp XIV, coll. 892-910.

[39] Gr. ἑβδομήκοντα πήχεων; Lat. *cubitorum septuaginta*; the Syriac *Paradise* has the "seventy" (ܫܒܥܝܢ) as well, see ed. Draguet, p. 193, l. 12 (rec. R3). Eth. **እመት** *'əmät* (pl. **እመታት** *'əmätat*), occasionally written **ዐመት** *'əmät*, as the equivalent of Gr. πῆχυς, Hebr. אַמָּה, or Copt. ⲙⲁϩⲓ, is a basic measure taken from part of the human body, widely used in Biblical and other imported literature as well as in local composition, e.g. Exod 27:1; 37:2, Zech 5:2; Dan 3:1; Jer 52:21; Rev 21:17; Hen 7:2; see also the *Mysteries of Heaven and Earth*, and the *Life of Saint Zä-Mika'el Arägawi*; Dillmann, *Lexicon*, col. 728: "*cubitus, ulma*;" Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 26b: "cubit, forearm;" cf. R. Pankhurst, "A preliminary history of Ethiopian measures, weights and values," JES 7/1 (1969), pp. 32-33.

[40] Cf. Prov 12:17a, see the Introduction, pp. 162-163.

into Ethiopic (Gəʿəz) from their oriental versions and some only directly from the original Greek texts. This is also true with regard to monastic and hagiographic literature. A number of hagiographic works, ascetical treatises, monastic rules, and collections of sayings of the Desert Fathers, often gathered within Syriac collections, such as, the *Paradise* or *Garden of the Fathers*, and later translated into Arabic, were freely used starting from the 14th century within several Ethiopic monastic collections, such as, the *Mäṣḥafä zenahomu lä-abäw*, the *Gadlä abäw qəddusan*, and the *Mäṣḥaftä mänäkosat*. This article discusses the popular story about Saint Paul, a disciple of Saint Anthony, taken from the *Lausiac History* by Palladius (CPG 6036) as a case study. An Ethiopic version of its integral text was found only in two manuscripts: EMML 1844 (A) and BL Or. 692 (B; the text is not mentioned in Wright's *Catalogue*). A textual analysis of the Ethiopic version leads to the conclusion that the document could have been translated directly from a Greek archetype, presumably during the Aksumite era. After the introduction, this article includes the edition of the Ethiopic text and its translation into English.

Ioana Feodorov

Les *Firanǧ* – Francs, Européens ou catholiques? Témoignage d'un chrétien syrien du XVIIe siècle

I. *Prolégomènes*

I.1. Būloṣ b. al-Za'īm et son journal

Būloṣ b. al-Za'īm (al-Ḥalabiyy), mieux connu comme Paul d'Alep, nota soigneusement dans un journal[1] les événements vécus et les informations recueillies pendant son voyage à Constantinople, en Valachie, Moldavie, Ukraine, Russie et Anatolie, de 1652 à 1659. Il y accompagna son père le Patriarche d'Antioche Macaire III b. al-Za'īm, parti « pour parcourir la route dangereuse et difficile qui mène, par des sentiers ardus, aux sources de l'eau douce, ou plutôt aux mers larges et riches qui sont ceux qui possèdent des traits gracieux et nobles, qui exaucent les souhaits de ceux qui les approchent et qui comblent les miséreux. Ceux-ci sont les rois protégés (par Dieu) et victorieux, les princes et les seigneurs bénits, fameux pour leur vraie dévotion et leur juste foi » (fol. 2r).

Né en 1627 et devenu orphelin dès l'enfance, Paul fut élevé par son père, qui lui offrit une éducation traditionnelle dans les grandes familles chrétiennes de l'époque: étude de la langue grecque, de la spiritualité orthodoxe et des Saintes Écritures. Devenu prêtre et secrétaire particulier de son père, qui fut élu Patriarche d'Antioche en 1647 et prit le nom de Macaire, Paul fut ordonné diacre la même année. Avant de partir pour l'Europe de l'Est, les premiers voyages où il accompagna son père lui donnèrent l'occasion d'enrichir ses connaissances sur le travail des missionnaires occidentaux au Proche-Orient: il visita Jérusalem en 1642 et parcourut les diocèses du Patriarcat d'Antioche avant de s'embarquer pour Constantinople en 1652.

Macaire et Paul b. al-Za'īm, accompagnés d'une suite à composition variable et souvent inconnue, partirent en juillet 1652 de Damas, siège du Patriarcat d'Antioche. Ils arrivèrent à Constantinople en octobre, puis, en janvier 1653, ils atteignirent par la Mer Noire la Dobroudja et peu après Iassy, capitale de la Moldavie. Au mois de novembre ils passèrent en Valachie, où ils restèrent jusqu'en mai 1654, quand ils se mirent en route

[1] Le journal de l'archidiacre Paul d'Alep ne porte pas de titre précis dans les manuscrits connus. Il en a reçu plusieurs dans les sources modernes.

par la Moldavie vers le Pays des Cosaques. En juin et juillet ils visitèrent l'Ukraine, tout en continuant la route vers Moscou. Ils attendirent cinq mois à Kolomna que le Tsar puisse les recevoir et que finisse une épidémie de peste. En février 1655 ils se trouvaient à Moscou, où ils passèrent plus d'une année et rejoignirent la Moldavie en août 1656. Après environ deux mois, ils partirent pour la Valachie, où ils restèrent jusqu'en septembre 1658. Ils partirent en octobre du port de Galaţi, sur le Danube, et après avoir passé l'hiver à Sinope ils traversèrent l'Anatolie, pour arriver à Alep en avril 1659. Le texte de la chronique de Paul d'Alep, conservé dans plusieurs manuscrits dispersés de par le monde, a été probablement achevé après le retour de l'auteur à Damas, étant donné qu'il compare dès le début les mœurs et les coutumes des Moldaves avec celles des Russes, qu'il ne rencontra que bien plus tard.

Prié par son ami le diacre Ǧibrā'īl b. Quṣṭantīn al-Ṣāyeġ de noter tout ce qu'il allait voir et entendre, pour le profit des chrétiens de leurs diocèse, Paul s'est proposé de ne rien oublier de son périple. Son écrit est riche en informations historiques sur tous les aspects de la vie des peuples qu'il visita, avec une attention particulière à la vie ecclésiastique et spirituelle[2]. Le vocabulaire utilisé par Paul, assez peu étudié jusqu'à présent, vu qu'il n'existe pas d'édition complète, témoigne de ses connaissances de l'arabe et du turc, ainsi que de sa vive curiosité envers les particularités des langues découvertes chez les étrangers — Turcs, Roumains, Grecs, Cosaques, Russes etc. Il se préoccupa en permanence de noter le nom des réalités nouvelles ou des objets inconnus en Syrie, essayant de les définir en les comparant à ceux qui étaient familiers à ses concitoyens.

I.2. Buts de la recherche

Pour donner une description claire de ce qui est « étranger », Paul utilise parfois les dérivés de la racine *f-r-n-ǧ*, que je me propose de discuter dans cette contribution, autant pour en préciser la valeur sémantique en arabe que pour illustrer sa richesse de sens. Car en plus de la signification habituelle du mot *Firanǧ*, c'est-à-dire « Franc », puis « Européen », il me paraît certain que dans plusieurs passages du journal de Paul d'Alep le mot a une connotation confessionnelle, signifiant « catholique », « de rite latin », voire « protestant ». *Firanǧ* (ou *Ifranǧ*) et ses dérivés revêtent ainsi, à mon opinion, un sens beaucoup plus riche qu'on ne le pense et comportent des nuances rarement remarquées. À partir du texte de Paul d'Alep, source

---

[2] Voir Hilary Kilpatrick, *Journeying towards Modernity. The "Safrat Al-Batrak Makâriyûs" of Bûlus Ibn Al-Za'îm Al-Ḥalabî*, in *Die Welt des Islams* 37/2, 1997, p. 156-177; Walbiner 2003; Feodorov 2006; Feodorov 2010; Feodorov 2012b; Feodorov 2014.

fondamentale de cette recherche, je vais donc présenter des arguments en faveur de l'inclusion, dans le complexe lexical de ces mots, d'un sème attaché à la notion de religion ou confession — « catholique », « protestante » ou généralement « non-orthodoxe ».

I.3. Le corpus

Les considérations qui suivent reposent sur environ cent passages extraits du *Ms. Arabe 6016* de la Bibliothèque nationale de France à Paris, daté de la fin du XVIIe siècle, qui contient 311 feuillets (r/v). Ce manuscrit a servi de base à l'édition du prêtre roumain Basile Radu[3] dans la *Patrologia Orientalis* avec traduction française[4], inachevée, puisque seul un tiers du manuscrit a été publié, soit 86 feuillets, en le comparant avec deux témoins, le *Ms. 802-805* de la British Library à Londres, daté de 1765, et le *Ms. 33* de la Collection du Patriarche Grégoire IV d'Antioche, conservé à l'Institut des Manuscrits Orientaux de Saint-Pétersbourg, daté de la deuxième moitié du XVIIe siècle et qui est peut-être un autographe[5]. Les voyages des hiérarques arabes en Moldavie et en Valachie sont consignés pour la plupart aux fol. 27v-64r et 262r-295v du manuscrit de la BnF, dont je viens de publier l'édition arabe et la traduction roumaine annotée[6].

Comme nous l'avons déjà dit, faute d'une édition complète du *Journal*, la langue de Paul n'a pas été étudiée d'une manière approfondie. Basile Radu ne s'est pas intéressé particulièrement aux aspects linguistiques, tandis que G. Z. Pumpyan a présenté les emprunts du turc utilisés par Paul quand il décrit des réalités russes et cosaques[7]. Il y à plus d'un siècle, Ḥabīb Zayāt déclarait la vocalisation du texte « souvent erronée et capricieuse » et les « fautes d'orthographe et de grammaire » des preuves de « l'ignorance du copiste ». Plusieurs spécialistes contemporains sont d'accord que les arabes chrétiens écrivaient dans une variété particulière du moyen arabe, spécifique au Proche-Orient et surtout à la Syrie des XVIIe-XIXe siècles: « L'arabe chrétien est la langue utilisée par les chrétiens arabisés, soit quand

[3] Les conclusions de Basile Radu sont claires: « (...) Le meilleur de ces manuscrits est celui de la Bibliothèque nationale de Paris. (...) Aucune traduction n'a été faite sur l'ensemble des manuscrits. Belfour a fait la sienne d'après le manuscrit de Londres, qui est défectueux et rempli d'erreurs; Mourqos a établi la sienne d'après les trois copies (pleines de lacunes) faites sur celle de 1700, copie qui est elle-même sans valeur scientifique. D'où il faut conclure que les traductions existantes sont insuffisantes et ne peuvent être dès lors utilisées avec pleine confiance » (Radu 1927, p. 99).

[4] Radu 1930-1949.

[5] Pour des détails sur tous les témoins connus, cf. Feodorov 2014, p. 29-35.

[6] Feodorov 2014.

[7] G. Z. Pumpyan, *Tureckie zaimstvovanija v Putešestvije Patriarcha Makarija Antiochijskogo*, « Palestinskij Sbornik » 29, 1987, p. 64-73.

ils exécutent des traductions à partir du grec, du syriaque ou du copte, soit quand ils écrivent immédiatement en arabe »[8]. Les recherches suivies pendant les trente dernières années autour de la variété dénommée « moyen arabe »[9] ont abouti à une meilleure définition des « variantes lexicales » ou des « accidents morphologiques, syntaxiques ou orthographiques », et l'on a même proposé l'expression « moyen arabe chrétien (MAC) »[10]. Pour le *Journal* de Paul d'Alep toutes les conclusions de Jérôme Lentin, qui a travaillé sur un énorme corpus de textes arabes chrétiens de la période mentionnée, s'appliquent de manière fidèle[11]. Entre autres, Lentin remarquait que l'orthographe des auteurs arabes de la pré-modernité, « souvent étymologique lorsqu'il s'agit de dialectalismes (et donc, on le verra, à dessein dialectalisante lorsqu'elle rend les réalités phonétiques du dialecte), fait visiblement partie de leur bagage culturel »[12]. Ainsi, la langue de l'archidiacre antiochien est héritière de celle que Joshua Blau appelait « a literary language, some sort of *lingua franca*, used not only in Palestine but at least also by the Melkites to the East ».[13] Quoiqu'elles reposent sur la recherche de manuscrits de la seconde moitié du Ier millénaire, les conclusions de J.

---

[8] Joseph-Marie Sauget, *La littérature arabe chrétienne ancienne: son intérêt pour les études sur l'Orient ancien*, dans *Littératures et manuscrits des chrétientés syriaques et arabes. Recueil d'articles publié par Louis Duval-Arnould et Frédéric Rilliet*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1998, p. 155.

[9] Voir Clive Holes, *Middle Arabic, the modern dialects and the evolution of Modern Standard Arabic*, Ch. 1.4 dans *Modern Arabic. Structures, Functions and Varieties*, Longman, Londres – New York 1995, p. 30-38; Kees Versteegh, *The Definition of 'Middle Arabic'*, Ch. 8 dans *The Arabic Language*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997, p. 114-129; Luis Molinas, *Consideraciones sobre la edición de manuscritos árabes*, « Al-Qanṭara. Revista de estudios árabes » t. 19, fasc. 2, 1998, p. 383-385.

[10] Jacques Grand'Henry définit le 'Moyen arabe chrétien (MAC)', en proposant plusieurs traits distinctifs de cette variété linguistique dans son ouvrage *La version arabe du* Discours 34 *de Grégoire de Nazianze*, édition critique, commentaires et traduction, CCSG 20, *Corpus Nazianzenum*, Brepols, Turnhout 1988, p. 224-225. Voir Feodorov 2003, p. 81-92, pour une discussion sur les particularités du style littéraire de Macaire III Ibn al-Za'īm, très semblables à celui de son fils Paul. Voir aussi J. Blau, *A Grammar of Christian-Arabic Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millenium*, CSCO / Subs. 27-29, Secrétariat du CorpusSCO, Louvain 1966, t. I, p. I; J. Fück, *'Arabīya. Recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*, Librairie Marcel Didier, Paris 1954, p. 88; C. Holes, *Middle Arabic*, p. 30-38; K. Versteegh, *The Definition of 'Middle Arabic'*, p. 114-129.

[11] Jérôme Lentin, *Recherches sur l'histoire de la langue arabe au Proche-Orient à l'époque moderne, Thèse pour le Doctorat d'État ès-lettres*, Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris III, Paris 1997, t. I-II.

[12] Lentin, *Recherches*, t. I, p. 22. Pour des commentaires plus poussés voir Feodorov 2003; Feodorov 2011.

[13] Joshua Blau, *A Melkite Arabic Literary „Lingua Franca" from the Second Half of the First Millennium*, « Bulletin of the School of Oriental and African Studies », University of London, Londres 57/1, 1994, p. 15.

Blau confirment l'importance de l'étude des textes composés par les chrétiens arabes de Syrie:

> [...] the evidence of the existence of a Melkite common language is of obvious importance, both culturally and linguistically. Culturally because it unmistakably proves how closely knit the various Melkite communities in Palestine and the East were; linguistically because it adds a *caveat* whenever one attempts to analyze Neo-Arabic deviations from classical Arabic occurring in Melkite texts copied in Judea. Up till now we have simply attributed them to the Palestinian Arabic dialect(s). Now we must take into account the possibility that they reflect Eastern features[14].

II. *Les Francs et leurs appellations*

Franc est un mot qui apparaît vers le IIIe siècle A. D. pour nommer des peuplades germaniques de la Vallée du Rhin.[15] Il ne s'agit pas d'un ethnonyme mais d'un endonyme, car les tribus des Francs avaient chacune un nom particulier (Saliens, Ripuaires, Hessois etc.). On sait comment se constitua à partir de la seconde moitié du Ve siècle le royaume franc des rois mérovingiens, qui conquirent presque toute la Gaule et y disséminèrent le christianisme[16], puis sous les Carolingiens, au VIIIe siècle, le *Regnum Francorum*, la *Franconia* qui dominait toute l'Europe de l'Ouest, pour être divisée, après le IXe siècle, entre la France et le Saint Empire Romain Germanique. L'hégémonie des Francs s'étendit aussi sur la Germanie peuplée, à part les Alamans, de Thuringiens, Saxons, Frisons et Bavarois.

Après la chute de l'Empire Romain le droit germanique différencia entre « Germains » et « Romains »: pendant plusieurs siècles une opposition subsista entre « Francs » et « Gallo-Romains ». Les rois des diverses peuplades germaniques gardèrent le nom de ceux qu'ils dirigeaient: parmi eux, le *rex Francorum*, roi des Francs, et non pas *rex Franciae*. Il garda ce titre jusqu'au XIIIe siècle. Les Germains imposèrent ensuite leur nom aux pays conquis: ainsi, la Gaule devint *Francia*, tout comme l'Espagne devint *Gothia* et l'Italie, *Longobardia*. Pendant trois cents ans, jusqu'à 1080, les terres de *Francia occidentalis* s'élargirent constamment, pour devenir le royaume de France[17].

---

[14] Joshua Blau, *A Melkite Arabic Literary „Lingua Franca"*, p. 16.

[15] V. *Franken (Franci)*, *s. v.* dans Konrat Ziegler, Walter Sontheimer *e.a.*, *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Stuttgart 1964, t. II, p. 608; Anna-Dorothee von den Brincken, *Die "Nationes Christianorum orientalium" im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts*, Böhlau Verlag, Köln – Wien 1973, p. 20, 32, 36, 47.

[16] Falk 2010, p. 39-40.

[17] Pour le destin de *Francia media*, *Francia occidentalis* et *Francia orientalis*, voir Falk 2010, p. 49-51.

Constantinople reconnut l'entité étatique dénommée *Imperium Francorum* après l'avènement de Charlemagne, dont le royaume engloba aussi l'Italie. Après ce moment définitoire pour l'histoire de l'Europe, les gens de l'Ouest commencèrent à être appelés par les Byzantins *Phrangoi* (Φράγκοι, Φραγκία), dans le sens d'« Occidentaux »[18]. Pedro Bádenas cite une expression révélatrice de Théodore Prodrome: ἡ πολυκέφαλος τῶν Φράγκων πανσπερμία (« la souche multiforme des Francs »). Bádenas note toutefois qu'il y a eu des oscillations: au Xe siècle, les Francs étaient pour les Byzantins des habitants des terres de l'Ouest, tandis qu'au XIe siècle ils étaient des Français, car le mot grec *Alamanoi* dénommait déjà les Germains[19]. Néanmoins, en Europe « Franc » et « latin » apparaissent comme synonymes dans beaucoup de textes du Moyen Âge.

Les langues de la famille indo-européenne ont assez tôt développé des formes distinctes pour distinguer les « Francs » du premier millénaire des Français, citoyens de la France des temps modernes. En roumain par exemple, le mot *franc* comporte depuis le Moyen Âge les sens de « relatif à la nation des Francs: *monarchie franque* », la langue franque, jargon mixte (français, italien, espagnol et arabe) parlé par les pêcheurs de la Méditerranée; l'adjectif *francesc* veut dire « relatif aux Francs, occidental », tandis que les Français d'aujourd'hui sont appelés *francez(i)*[20].

Une mention célèbre du mot *franc* dans son acception originale se trouve dans l'une des conditions requises en 1523 par Philippe Villiers de l'Isle Adam pour accepter le don de Malte fait par l'Empereur Charles Quint à l'Ordre des Chevaliers Hospitaliers de Saint-Jean: *(tratte) franchi, liberi et exempti d'ogni dacio et gabella*. Cyril Aslanov estime que l'expression *lingua franca* date de cette même période:

> Comme les locuteurs des langues romanes constituaient la majeure partie des effectifs croisés, l'ethnonyme Φράγκοι en arriva à désigner indistinctement les différents idiomes romans parlés par ces envahisseurs occidentaux: parlers d'oïl, occitan, catalan, dialectes italiens. C'est cette bigarrure linguistique à dominante romane qui est à l'origine de l'appellation *lingua franca* [...][21].

Pedro Bádenas, philologue spécialiste de la « langue franque », définit ce parler comme « un mélange de différentes langues romanes, de grec,

---

[18] Bádenas 1995, p. 497.

[19] *Ibidem*, voir l'évolution du mot *Phrángos* dans deux versions de l'*Histoire* de Nicétas Choniatès.

[20] Lazăr Şăineanu, *Dicţionarul universal al limbei române*, 3e éd., Institut d'Édition « Samitca », Craiova 1914, p. 302; *Dicţionarul explicativ al limbii române*, Bucarest 2012, *s. v.*

[21] Cyril Aslanov, *Quand les langues romanes se confondent... La Romania vue d'ailleurs*, « Langage et société » 99, 2002, p. 13.

d'arabe et de turc en usage dans les ports méditerranéens »[22]. Selon Daniel Panzac, cette espèce de *pidgin* s'était développée de façon spontanée au XVIe siècle pour permettre la communication entre les participants à la « caravane maritime », expression dont il désigne « le grand cabotage effectué en Méditerranée entre les ports de l'Empire ottoman par des bâtiments de commerce européens au profit d'affréteurs sujets du sultan »[23]. De la même période date aussi l'expression *zerr-i firengı* (« pièce des Fireng »), appellation turque de la monnaie d'or vénitienne nommée en italien *zecchino* (pl. *zecchini*)[24].

III. *Transfert vers l'arabe – firanğ(iyy), ifranğ(iyy)*

La racine arabe *f-r-n-ğ* dérive donc d'un mot non-sémitique, emprunté par l'arabe au cours des contacts entre les populations de l'Europe de l'Ouest et celles du Levant, pendant le premier millénaire. On accepte en général comme source du dérivé principal de la racine *f-r-n-ğ* — *firanğ* — le mot *franc*, sans que l'on puisse préciser si la langue-source fut l'ancien français, une autre langue romane[25] ou la *lingua franca* parlée autour de la Méditerranée. Ce *pidgin* évoqué plus haut avait comme base l'italien, avec des apports plus ou moins importants de l'ancien français, du provençal, de l'arabe et du turc[26]. Selon Samir Khalil Samir (communication privée), l'intermédiaire doit être l'italien ou le grec pour cet emprunt du mot *Franc*, avec le *ğ* final prononcé *g* (à la façon des gens du Caire). Aslanov est plus favorable à l'origine grecque:

[22] Bádenas 1995, p. 494. Voir aussi B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, W. W. Norton & Company, New York – Londres 2011, p. 81, à propos des limites de la *lingua franca* des mariniers de l'Empire Ottoman en ce qui concerne l'influence culturelle autour de la Méditerranée.

[23] Voir Daniel Panzac, *La* Lingua franca*: un outil de communication*, dans Vera Costantini et Markus Koller (éds.), *Living in the Ottoman Ecumenical Community. Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, Brill, Leiden – Boston 2008, p. 409. Voir aussi, aux p. 415-422, sa présentation d'un *Dictionnaire de la langue franque ou petit mauresque* publié par un éditeur marseillais en 1830. Son auteur (anonyme) affirme: « La langue franque ou petit mauresque [. . .] est encore employée par les habitants des villes maritimes, dans leurs rapports avec les Européens. Cet idiome, qui ne sert qu'aux usages familiers de la vie, et aux rapports commerciaux les moins compliqués, n'a ni orthographe, ni règles grammaticales bien établies; il diffère même sur plusieurs points suivant les villes où il est parlé » (*ibidem*, p. 411).

[24] Voir les documents ottomans no. II, IV et XII dans Mihai Maxim, *Romano-Ottomanica. Essays & Documents from the Turkish Archives*, Isis Press, Istanbul 2001, p. 190-191.

[25] Le Professeur Pierre Larcher de l'Université Aix-en-Provence pensait à un emprunt au bas latin ou à une langue néo-latine (où le *c* devient *č*, cf. l'italien *Cesare* vs. le latin classique *Caesar*).

[26] Daniel Panzac, *La* Lingua franca, p. 411-417.

En vertu d'une habitude linguistique qui remonte aux contacts entre l'Empire carolingien et Byzance, les Occidentaux étaient appelés du nom de Φράγκοι par les Grecs. Cet ethnonyme hellénisé fut adapté sous la forme *ifranǧ* / pl. *faranǧ* en arabe, *frugu* / pl. *fruzi* en vieux-slave, *frjag* / pl. *frjagi* en vieux-russe[27].

Aux temps des Croisades les musulmans et les chrétiens du Levant utilisaient pareillement le terme *Firanǧ* (considéré collectif) dans leurs œuvres historiques. Si l'on envisage les rapports entre Orient et Occident, la fréquence maximale des occurrences du mot *Firanǧ* (avec ses variétés) se rapporte à la présence des Croisés en Terre Sainte. Les Francs sont un personnage collectif dans la plupart des chroniques et histoires du Levant aux XIe-XVIe siècles. Leur nom et leurs traces sont visibles aujourd'hui encore au Liban, en Syrie, à Jérusalem. À Saïda, le Khan el-Franje fut bâti au XVIe siècle par la colonie française pour abriter les bureaux des marchands, des magasins et une hôtellerie[28].

Un chroniqueur musulman anonyme du Moyen Âge raconte qu'après la conquête de l'Espagne en 712 et la traversée des Pyrénées l'émir Mūsā b. Nusayr fut appelé à la Cour du calife de Damas, l'omeyyade Al-Walīd, qui le questionna: « Dis-moi, qui sont ces *Franǧ* et quel est leur caractère ? » Mūsā répondit: « C'est un grand peuple, brave et ardu à l'attaque, mais lâches lors d'une défaite ». Comme Mūsā avait combattu les Goths en Espagne, Avner Falk, qui reprend cette anecdote, conclut: « [...] to the Muslims, all European Christians were *'franj'* ».[29] Nabil Matar exprime brièvement l'attitude des arabes envers les étrangers:

> Although the very concept of 'Europe' did not exist among either the Christian Arabs or Muslims, there was curiosity about the *ruum* (the Qur'anic name for the Byzantines and other Europeans), the *ifranj* (Franks), and the *ajam* (Spaniards) if only because from the Crusader invasion on there had been conflict, exchange and a two-way trade with them[30].

Chez les chroniqueurs musulmans des XIe-XIVe — mais moins chez notre Paul d'Alep —, le mot *Ifranǧ* désigne les Croisés et les envahisseurs venus de l'Occident, sans indication ethnique. Le mot a été repris par les

---

[27] Cyril Aslanov, *Débat sur l'ouvrage de Jocelyne Dakhlia, 'Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée'*, « Langage et société » 134, 2010, p. 13.

[28] Il devint plus tard la résidence du consul de France. Lady Stanhope y fut reçue lors de son passage à Saïda: voir Samia Kfouri Nassar, *Connaissance du Liban*, Beyrouth 1969, p. 30.

[29] Falk 2010, 47-48 ; v. aussi A.-D. von den Brincken, *Die "Nationes Christianorum orientalium"*, p. 130.

[30] *In the Lands of the Christians. Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century*, édition et traduction par Nabil Matar, Routledge, New York – Londres 2002, p. xviii.

Levantins des envahisseurs qui s'appelaient eux-mêmes *franci*[31]. Ce phénomène a été remarqué par Bernard Lewis:

> In the East, the Muslim chroniclers have much to say about the military and, to a lesser extent, the political activities of the Crusaders, whom they usually call *Ifrandj*.[32]

Ayant étudié de nombreuses chroniques orientales, Avner Falk conclut: « The Muslim notion of the Crusaders as inferior 'Franks' was equally irrational »[33]. Bádenas rejoint l'opinion de W. J. Samarin, qui considérait le nom ethnique *Franc* (« Français ») à l'origine de l'expression *lingua franca*:

> D'accord avec cette hypothèse, le terme a pu naître à l'époque des Croisades, ou les *franci* jouaient un rôle hégémonique. Le milieu où se serait développé d'abord ce parler serait la région entre Marseille et Gènes, c'est-à-dire un milieu italo-provençal, le foyer premier de la navigation et du commerce avec le Levant[34].

Il faut remarquer que les mots *Ṣalībiyy/Ṣalībiyyūn* ne se trouvent dans les textes arabes qu'après le XVIIIe siècle, probablement à la suite d'un transfert des langues européennes, par calque linguistique, à partir de *ṣalīb*, « croix ».

Le terme *ifranğ* a été transmis aux musulmans par les Byzantins et les premières mentions se trouvent chez les géographes musulmans, surtout chez Al-Mas'ūdī (m. 956): dans son oeuvre *Murūğ al-ḏahab*, le mot *ifranğ* est attaché à la France actuelle et aux Îles Britanniques[35]. On retrouve ensuite souvent le terme *Firanğ* dans les récits des historiens musulmans: Al-Maqrīzī (1100-1118), Ibn al-Aṯīr (m. 1233), l'aleppin Ibn al-'Adīm (m. 1262), Ibn 'Abd al-Ẓāhir (m. 1293), le Syrien Ibn Wāṣil (m. 1298) etc.[36]

Le mot est employé par des auteurs chrétiens tels Yaḥyā b. Sa'īd al-Anṭakī, qui évoque maintes fois les *Firanğ* pour désigner les Croisés dans son *Histoire*, suite de celle de Sa'īd b. al-Biṭrik.[37] Il n'est pas impossible que les Arabes chrétiens du Levant aient répandu le mot *Firanğ* en pays musul-

---

[31] Falk 2010, 49.

[32] Bernard Lewis, *EI*².

[33] Falk 2010, xii.

[34] Bádenas 1995, p. 497.

[35] *Les Prairies d'or. Murūğ aḏ-ḏahab*, Paris 1863, t. III, p. 66-67, 69-72. Voir Lewis, *EI*².

[36] Voir *L'Orient au temps des Croisades*, textes arabes présentés et traduits par Anne-Marie Eddé et François Micheau, Flammarion, Paris 2002, p. 100-103, 110-116, 135-142, 163-164, *passim*.

[37] Je remercie vivement le P. Samir Khalil Samir pour ces précisions.

man, vu leur rôle historique en tant que pont entre les cultures byzantine et islamique[38].

Les lexicographes musulmans ne sont pas en accord sur l'utilité d'enregistrer les dérivés de la racine *f-r-n-ǧ* dans leurs vocabulaires. Le dictionnaire *Lisān al-'arab* d'Ibn Manẓūr Muḥammad Abū l-Faḍl al-Miṣriyy[39] ignore totalement cette racine et passe directement de *f-r-n-b* à *f-r-n-d*. Le dictionnaire d'Al-Fayruzabadī *Al-Qāmūs al-muḥīṭ* comprend un seul dérivé, *al-ifranǧat*, que le lexicographe définit comme: *al-Ifranǧatu ǧīl^un mu'arrab Ifrank* (« *al-Ifranǧat* sont une peuplade, en arabe *Ifrank* »)[40]. Il définit ensuite *ǧīl^un* comme *al-ṣinf min al-nās* (« une sorte de peuplade ») et *iqlīm^un bi-l-'aǧamiyy* (« un pays, en langue étrangère »).[41] Aucune mention des « Francs »[42]. 'Aḥmad bin 'Ālī Al-Qalqašandī[43] mentionne les empereurs byzantins de même que ceux des *Firanǧ* :

وملك القسطنطينية وسائر ملوك الفرنج وحكامهم بجزائر الروم

L'empereur de Constantinople et les autres rois des *Firanǧ*, dont la domination s'étend sur les îles grecques...[44].

Quant aux lexicographes chrétiens, le premier qui consigna ce mot pourrait être le moine maronite Gabriel Farḥāt, célèbre homme de lettres et grammairien de la Syrie pré-moderne[45], qui nota dans son dictionnaire *Bāb al-i'rāb fī luġat al-a'rāb*[46]:

الافرنج والافرنجة معرّب افرنك

Ifranǧ et *Ifranǧat* dérivent en arabe d'*Ifrank*.

---

[38] Johannes Pahlitzsch (Freie Universität Berlin) relève un aspect de ce rôle au XVIe siècle: « The Greek orthodox patriarchs of Alexandria, Jerusalem, and Antioch functioned as the primary links between the Mamluks and the Orthodox world », voir son article *Mediators between East and West: Christians under Mamluk Rule*, « Mamlūk Studies Review », Vol. 9, No. 2, 2005, p. 36.

[39] Édition 'Abdallah 'Alī al-Kabīr *et al.*, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, V, p. 3405.

[40] *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*, 1e partie, Dār al-ǧīl, Beyrouth, *s. a.*, p. 210. L'auteur est Maǧd al-Dīn Muhammad bin Ya'qūb al-Fayrūzabādī (m. 1415).

[41] *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*, 3e partie, p. 364.

[42] Constantin Panchenko a cherché sans succès les mots *Ifranǧ/Firanǧ* dans le *'Unwān* (*Géographie Universelle*) d'Agapius de Manbiǧ.

[43] Écrivain, scientifique et lexicographe égyptien (1355/1356-1418). Son encyclopédie, *Ṣubḥ al-A'šā fī Ṣinā'at al-'inšā'*, est accessible en ligne: http://www.islamicbook.ws/adab/sbh-alaasha-001.html.

[44] Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-A'šā*, Ch. 2.

[45] Ǧibrīl (Gabriel) Farḥāt fut élu évêque de l'Église Maronite d'Alep en 1725, prenant le nom de Germanos.

[46] *Dictionnaire arabe par Germanos Farhat, Maronite, évêque d'Alep. Revu, corrigé et considérablement augmenté sur le manuscrit de l'Auteur*, édité par Rochaïd de Daḥdāḥ, Barras et Savournin, Marseille 1849, *s. v.*

Il découle de cette lecture des sources historiques et lexicographiques, qui pourrait être élargie à volonté, que la notion de « catholique », « de rite latin », n'est pas enregistrée ni par les sources citées, ni par celles dont elles reprenaient les données — vu que maintes œuvres lexicographiques arabes de l'époque classique ont simplement repris les informations des grammairiens précédents.

Pour des raisons historiques, les mots *Firanğ / Ifranğ*, ainsi que les autres dérivés de la racine *f-r-n-ğ*, dont la présence était usuelle chez les écrivains arabes du Moyen Âge, furent remplacés vers la fin du XVIIIe siècle par les mots empruntés au français *firansiyy/firansawiyy* et leurs variantes, d'emploi assez rare avant cette époque. Les auteurs européens utilisent toujours les mots « franc » / « Franc » pour nommer les Européens du Moyen Âge dans les contextes que j'ai mentionnés. Sans que cette signification soit nécessairement enregistrée par les dictionnaires modernes, l'attachement des « Francs » au catholicisme romain est présumé dans les commentaires historiques sur les relations entre l'Orient et l'Occident[47].

IV. *Le mot Firanğ/Ifranğ et ses « parents » chez Paul d'Alep*

IV.1. *Ifranğ* en tant que nom géographique (= « Pays des Francs » / « Europe »)

Les sources contemporaines de Būloṣ b. al-Zaʿīm citent le pays des *Ifranğ* — *Firanğiyya/Ifranğiyya* — pour parler de l'Europe, plus précisément de l'Europe de l'Ouest. On peut évoquer, entre autres, le poème du métropolite ʿIsā, compagnon de Yūwākīm b. Ḍaw'u, patriarche d'Antioche, qui voyagea en Europe Centrale et Orientale durant les années 1585-1587. Dans son journal écrit en vers, les pays des Polonais, des Hongrois et des Autrichiens sont inclus parmi les *Buldān al-Faranğiyya*.[48] Le marchand Raʿd d'Alep, voyageur en Europe de l'Ouest avant 1672, intitula ses mémoires *Waṣf safari-nā ilā l-Bunduqiyya, bilād al-Ifranğiyya*, « Description de notre voyage à Venise, (au)[49] pays des Francs »[50]. Chez Paul d'Alep, les significations liées à l'Europe et aux Européens, sans préciser l'ethnie, sont les plus courantes. Ceci est le premier, comme fréquence, d'une longue liste de sèmes, dont

---

[47] Voir, par exemple, Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVIe-XVIIIe siècle)*, École Française de Rome, Rome 1994, *passim*.

[48] Voir A.-D. von den Brincken, *Die "Nationes Christianorum orientalium"*, p. 130: '*Franquia* = Frankenland im Sinne von Abendland".

[49] Ici et par la suite, les mots entre parenthèses dans les textes cités sont ajoutés par moi.

[50] Hilary Kilpatrick, *Between Ibn Baṭṭūṭa and al-Ṭahṭāwī: Arabic Travel Accounts of the Early Ottoman Period*, « Middle Eastern Literatures » 11, no. 2, 2008, p. 241-242.

seulement quelques-uns sont enregistrés par les dictionnaires. Les passages qui suivent illustrent cette signification principale du complexe sémantique caractéristique de la racine *f-r-n-ğ*.

فخرجت هذه الأمه، اعني اللآه، من بلاد الافرنج، واستحودت علي هذه البلاد كلها

Alors cette peuplade — c'est-à-dire les Polonais — sortit du Pays des Francs et conquit toutes ces terres (fol. 65v).

هذا هو اخميل [...] وذكره شاع في العالم جميعه، كما اخبرونا ان في بلاد الافرنج عملوا له اشعار ومدايح علي سفرانه وغزواته، وفتوحاته

Voilà qui était ce Chmiel[nitski]. [...] Son renom se répandit partout dans le monde. D'après ce qu'on nous raconta, au Pays des Francs ils lui composèrent des poèmes et des apologies au sujet de ses campagnes, ses batailles et ses conquêtes (fol. 74v).

ثم اخبرنا الكاهن المذكور ان في ساير بلاد الافرنجيّه يحبّون بطرك انطاكيه، ولهم به اعتقاد كليّ

Ensuite le prêtre que j'ai mentionné nous dit que l'on aime et l'on se fie à notre père le Patriarche dans tous les Pays des Francs (fol. 85r).

كما اخبرونا تجار الروم الدين يتاجرون الي بلاد الافرنج والبندقية

(...) comme nous ont dit les marchands grecs orthodoxes qui font du commerce aux pays des Francs et à Venise (fol. 264r).

انه مضي الي ساير البلاد الافرنجيه، واقام في مدينة روميه العظمي مده طويله، انه اطلع علي خزانة كتب البابا

Il voyagea dans tous les pays francs et il resta longtemps dans la grande ville de Rome, où il fit des recherches dans la bibliothèque du Pape (fol. 270r).

لان في خاطرنا مع مشية الله وطول العمر، نرسل نطبعه في بلاد الفرنج

Car c'était notre intention, si Dieu le voulait et si nous avions une vie longue, de l'envoyer et le faire imprimer aux pays des Francs (fol. 270v).

مركب كبير رخام ابيض جميعه بيحير الناظرين لان كل قطعه اكبر من قبور الافرنج في حلب مرتين ثلاث

(...) une grande nef, toute en marbre blanc, très surprenante pour le visiteur, car chaque dalle est plus grande que [celles des] tombes des Francs d'Alep, deux ou trois fois (fol. 32r).

وكذلك في هذه الجناين قرنفل كثير وزنبق كالعاده واما زنبق الاصفر المسما افرنجي

Aussi, dans ces jardins il y a beaucoup d'œillets et de lys, comme d'habitude, seulement les lys jaunes sont appellés 'Francs' (fol. 45v).

Pour Paul d'Alep la « France », *Firansā*, est un pays particulier de l'Europe Occidentale, dénommé *Bilād al-Ifranğ*.

ويجلبون الي المصكوف كل البضايع [...] من سبانيا ومن الفرنسا

Et ils apportent à Moscou toutes les marchandises [...] d'Espagne et de France (fol. 158r).

IV.2. *Ifranğ* en tant que nom d'ethnie

Pour des raisons historiques, l'appellation *Franğ* est limitée à certaines ethnies et populations qui habitent la région définie par les formules présentées plus haut. Cette manière de nommer les Européens de l'Ouest est présente chez d'autres peuples aussi. Ines Županov rend compte de la situation en Asie Occidentale, où:

> *Parangui* is a generic, xenophobic term for a European. In its many regional phonetic, semantic, and spelling variants (Frangui, Farangui, Firinghee, Ifranği, Parangi, Prangue, etc.), it was used throughout Asia and the Middle East from the medieval period (designating Franks, 'European Christians', crusaders, etc.) until today[51].

Dans les registres de la ville d'Alep pour les années 1672 et 1695 qui comprennent également les noms de familles juives, la moitié de ces familles sont nommées *Yehudi Efrenk*, par opposition avec les *Yehudi 'Arabān*: les *Efrenk* étaient les juifs « de l'Ouest » ou « de l'étranger », c'est-à-dire les Sépharades expulsés d'Espagne, qui s'étaient établi premièrement en Italie, tandis que l'expression *'Arabān* était utilisée pour les Juifs du Levant[52]. Le nom d'*Ifranğ* paraît avoir été employé de manière usuelle pour les étrangers, aussi tard que le XVIIe siècle. Le sens « étranger » fait aussi part du contenu sémantique d'emprunts dérivés de « franc » / « Franc » dans d'autres langues. Ines Županov définit les mots portugais *frangui* (ou *fringue, frangue*) comme:

> A name applied by people in South India to all foreigners, especially Portuguese and Christians. Sometimes Muslims were also included[53].

Les Francs sont aussi évoqués dans le *Ms. Turc 130* de la Bibliothèque nationale de France, Paris, qui renferme les *Mémoires de Savary de Brèves*

---

[51] Županov 2001, p. 5, n. 14.

[52] Voir aussi Bruce Masters, *Aleppo: the Ottoman Empire's caravan city*, 1er chapitre de *The Ottoman City between East and West. Aleppo, Izmir, and Istanbul*, éd. Edhem Eldem, Daniel Goffman et Bruce Masters, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 39.

[53] Županov 2001, p. XII.

sur son ambassade à Constantinople, accompagnées de documents ottomans de 1596 à 1602, copiés par l'auteur.

Les *Firanğ* sont souvent mentionnés dans le journal de Paul d'Alep en tant que point de référence pour des comparaisons portant sur les mœurs et les coutumes, les vêtements, l'intérieur des maisons, les jardins etc.:

وداخل البيوت كراسي داير ما دار وطرابازا صفة بيوت الفرنج ممدوده علي عمد في الوسط

A l'intérieur des maisons, il y a des sièges tout autour et une table à la façon des maisons des Francs, reposant sur un pied (placé) au milieu (fol. 28v).

واما صفة نساء البغضان والفلاخ، فلهم صفة تياب مثل الفرنجيات

Quant à la tenue des femmes de la Moldavie et la Valachie, elles ont une sorte de vêtements comme les femmes des Francs (fol. 28v).

Les passages où Paul emploie les mots *Firanğ / Ifranğ* renvoient en général à l'une parmi de nombreuses ethnies: Français, Anglais, Espagnols, Vénitiens, Génois, Autrichiens, Suédois, Polonais, Cosaques etc. L'archidiacre syrien note la présence au nord de la Russie, en Sibérie, ainsi que plus au sud, de marchands français, anglais et grecs, tous compris dans la notion large de *Firanğ*.

وبياخدهم [...] الي مينا الارخانكالوس حيث بحر اوكيانوس ويبيعوهم للافرنج وياخدونهم الي بلادهم

Ils les transportent [...] au port d'Arkhangelsk, au bord de l'Océan, et les vendent aux Francs, qui les emmènent dans leurs pays (fol. 125v).

واما في مينا الارخانكالوس بياخدوا كمرك من راكب الأفرنج

Tandis qu'au port d'Arkhangelsk on perçoit des taxes de douane de la part des bateaux des Francs (fol. 96r).

La mère du Sultan ottoman Mourad IV, née en Grèce et faite prisonnière en Bosnie, est appelée *Al-Ṣalṭana al-Ifranğiyya* (fol. 6v)[54].

Paul rapporte un dialogue entre le Sultan Mehmed IV et le Grand Vizir Köprülü Mehmed Pacha qui, en juillet 1657, en tant que commandant lors de la bataille contre le blocage vénitien des Dardanelles, avait demandé aux Valaques un surplus de taxes:

وانتهره زاجرا له وقايلا نحن بعد ما تخلصنا من الحرب مع الافرنج، فمرادك تحرك علينا ايضًا حرب تاني

Il l'appela et le réprimanda, en lui disant: 'Nous n'avons même pas achevé la

[54] Peut-être aussi parce qu'elle était chrétienne.

guerre avec les Francs et toi, tu désires faire éclater contre nous une deuxième guerre!' (fol. 283v).

Lorsqu'un groupe ethnique spécifique est évoqué, un nom particulier est attaché au mot *Ifranğ*: *Firanğ al-Farānisa(h)* (les Français), *Al-Ifranğ al-Inklāz* or *Al-Inklāziya(h)* (les Anglais), *Al-Ifranğ al-Namsā(h)* (les Autrichiens), *Al-Ifranğ al-Ğīnūwiyya(h)* (les Génois), par exemple:

ذكروا انها من بنآ افرنج الجنويه الدين كانوا قد استدعوهم الروم لمعونتهم

Ils racontèrent qu'elle avait été bâtie par les Francs génois que les Grecs avaient appelés au secours (fol. 293v).

Un voyageur ottoman à peu près contemporain de l'archidiacre Paul, le célèbre Evliya Çelebi, évoque les Francs flamands et vénitiens ('Frankish Flemings' and 'Venetian Franks')[55]. Chez Paul d'Alep aussi, plusieurs ethnies sont appelées par des noms particuliers, sans être nécessairement exclues de la notion d'*Ifranğ*: les Flamands (*al-Falmand*), les Allemands (*al-Almān*, ainsi que: *al-Ifranğ al-Nimsāh*), les Vénitiens (*al-Bunduqiyya*), les Génois (*al-Ğanūwiyya*), les Anglais (*al-Inklāz*, ainsi que: *al-Ifranğ al-Inklāz*) et les « Sas », *al-Ṣāṣ* (i.e. les « Saxons », < roum. *Saşi*)[56]:

ومجاوره لبلاد الاونكروس، وبها رعايا صاص كثير، والصاص هم افرنج تابع البابا ولهم كنايس لانه في بلاد الاونكروس كما اخبرونا، يوجد ملل وقبايل كثير

Elle est voisine du Pays des Hongrois, où il y une forte communauté de *Ṣāṣ*. Les *Ṣāṣ* sont des Européens (*Ifranğ*) qui suivent le Pape et ils ont leurs (propres) églises car, comme ils nous l'ont dit, au Pays des Hongrois il y a beaucoup de communautés et d'ethnies (fol. 262v).

Pour désigner les Français, Paul emploie des adjectifs spécifiques qui ne laissent aucun doute, tels *Firanğ al-Firansāwiyya* ou *Firānisa*:

اللذان صارا بطاركه بانطاكيه لما فتحوها فرنج الفرنساويه

[...] ceux qui furent nommés patriarches d'Antioche lorsque les Francs français la conquirent (fol. 3r).

ثم رجعنا تفرجنا علي مراكب الانكلاز والفرانسه العجيبه

Ensuite nous sommes revenus pour admirer les merveilleux bateaux des Anglais et des Français (fol. 19v).

---

55 *An Ottoman Traveller*, p. 195, 280, *passim*.

56 C'est-à-dire les communautés allemandes installées en Transylvanie, voir Feodorov 2012-b: 236.

À part les Turcs, Paul d'Alep exclut aussi les Grecs du domaine ethnique des *Firanğ* — une distinction présente chez d'autres auteur mentionnés plus haut. Le voyageur ottoman Evliya Çelebi faisait la même distinction:

> Greeks and Armenians come from the seven climes, and fractious Franks from eighteen kingdoms[57].

Des passages du *Journal* de Paul d'Alep qui mentionnent diverses peuplades on peut conclure que les *Firanğ* étaient, pour lui, des Européens d'Occident.

وياخدون منه بازركان العجم فنرات كثيره والافرنج وتجار الروم

> Les marchands persans, les Francs et les commerçants grecs y achetaient beaucoup de lampes (fol. 165r).

En ce qui concerne la capacité de « devenir Européen », Paul d'Alep emploie l'expression *ṣāra ifranğiyy*:

ولا احداً من العوام يستجري يدخل الي منزل احد التجار الفرنج أصلاً ليشتري منه شياً، ولكن من دكاكينهم التي في السوق، وذلك انهم للحال يمسكونه قايلين له، انك دخلت لتصير افرنج، واما قسم الكهنه والرهبان فلا يستجرون يتكلمون مع احداً منهم اصلاً . وعليهم قيد عظيم

> Aucun des gens du peuple n'ose jamais entrer dans les maisons des marchands francs pour en acheter quelque chose, mais seulement dans les boutiques du marché, car autrement ils les saisissent aussitôt, en leur disant: 'Tu es entré pour devenir franc' (catholique? protestant?)'.[58] Les gens du clergé et les prêtres n'osent jamais parler avec aucun d'eux, car ils seraient emprisonnés pour longtemps (fol. 157v).

« Faire le Franc », « devenir Franc » peut aussi bien s'attacher aux mœurs et coutumes qu'aux options confessionnelles. Porteur de la même signification, le dérivé du verbe *tafarnağa*, créé aux temps modernes, est défini par Bernard Lewis (qui cite un article de journal de 1860, tout en ajoutant « it may be older »): « TAFARNUDJ, from *Ifrandj*, lit. 'adopting, imitating or aping the manners and customs of the Franks, i.e. the 'Europeans'»[59].

On peut conclure que chez Paul d'Alep le mot *Firanğ*, en tant que nom d'un peuple ou d'une ethnie, rend le plus souvent les notions générales « Occidental », « Européen de l'Ouest ».

---

[57] *An Ottoman Traveller*, p. 332.

[58] Peut-être aussi avec la signification: « rejoindre les hérétiques ».

[59] Lewis *EI*².

IV.3. *Firanğiyy* en tant que marque de la nouveauté et de l'excellence

Beaucoup de passages où le mot *Firanğiyy* est mentionné se réfèrent à des éléments de la vie sociale, de la culture matérielle. Paul d'Alep relève souvent les choses soi-disant « européennes » — mœurs et coutumes, étiquette, architecture (surtout la militaire), ameublement, cultures, aliments, mets, fleurs et arbres, vêtements, styles artistiques etc. La plupart du temps, Paul emploie la comparaison et la référence aux « choses européennes » pour marquer la nouveauté, la modernité ou une qualité supérieure. Dans le dictionnaire de Gabriel Farḥāt la définition du mot comprend aussi cette signification: *Al-Ifranğ wa-l-Ifranğat mu'arrab Ifrank, yafūqūna ġayra-hum ḏakā' wa-sinā'at* (« *Ifranğ* et *Ifranğat* dérivent d'*Ifrank*. Cela veut dire que c'est quelqu'un qui dépasse les autres en intelligence et en habileté »). Claude Denizeau, dans son *Supplément au Dictionnaire arabe-français de A. Barthélemy*, ajoute: « *'afranğūni*, de première qualité (spécialement la farine) »[60]. Voilà quelques exemples du journal de Paul d'Alep:

وبرج النواقيس فوق الباب، شغل عجيب افرنجي لطيف ما راينا لها بعد نظير لحسن تكوينها

Le clocher se trouve au-dessus de la porte, c'est un travail merveilleux, franc, très joli, comme nous n'avons jamais pas vu de pareil, à cause de sa belle construction (fol. 280r).

اقول ان ما لها في العالم شبيه، الا ان كان في بلاد الافرنج، لانها احضرت البناوون الاستادون، من بلاد المجر، والحجاره من بلاد الترك

J'affirme qu'il n'y en a pas de pareil au monde, ou peut-être seulement au pays des Francs, car elle fit venir des maîtres artisans du Pays des Magyars et la pierre du Pays des Turcs (fol. 282r).

علبة فاكهه افرنجيه مربايه

Une boîte de fruits européens confits (fol. 31v).

وتشرف علي جنينه عظيمه صفة جناين الافرنج

Elle ouvre sur un jardin énorme qui ressemble aux jardins des Francs (fol. 281v).

Il n'est pas inutile de rappeler dans ce contexte que le mot anglais *frankincense*, forgé au XIVe siècle, dérive de l'ancien français *franc encense* < *franc* = « noble », « vrai », « de première qualité » + *encens*[61].

---

[60] Il a trouvé ce mot dans l'ouvrage d'Edmond Saussey, *Les mots turcs dans le dialecte arabe de Damas*, « Mélanges de l'Institut français de Damas » I, 1929, n° 22, p. 8.

[61] Douglas Harper, *Online Etymology Dictionary* (Etymonline.com, consulté le 24 octobre 2014).

IV.4. *Ifranğiyy(a)* en tant que nom d'une langue/ d'un parler

J'ai présenté ailleurs les résultats d'une analyse plus poussée concernant les significations données par Paul d'Alep à la langue des *Ifranğ*[62]. J'en rappelle ici les éléments principaux.

Le mot *Firanğiyy* peut être employé dans les textes arabes pour indiquer la langue latine et l'alphabet latin. Al-Qalqašandī fait une différence claire entre la langue appelée *Firanğiyya* et celle des Grecs:

أن يعمل فهرستا لترجمة ما يترجم من الكتب الواردة على الديوان بغير اللسان العربي من الرومي و الفرجي وغيرهما

[...] pour préparer deux répertoires de tout ce que l'on traduisit des livres qui sont mentionnés dans le *Divan*, (composés) dans d'autres langues que l'arabe: en grec, en *Firanğiyy* et autres[63].

La liste des langues étrangères qu'il avait fournie peu auparavant distinguait entre le grec et les « langues des Européens »:

المعرفة باللغة العجمية وهي كل ما عدا العربية من التركية والفارسية والرومية والفرنجية والبزبرية والسودان وغيرهم

La connaissance des langues étrangères, toutes sauf l'arabe: le turc, le persan, le grec, la *Firanğiyya*, le berbère, le soudanais et tout autre.

Les Byzantins comprenaient par *phrangiká* ou *phrángika* les diverses parlers des « Francs », populations romanes de l'Ouest. D'après Pedro Bádenas, « pas question d'une situation stable, il pouvait s'agir soit du français, soit du provençal (par exemple en Chypre), du catalan (par exemple à Athènes ou à Thèbes au XIVe siècle), soit du vénitien ou du génois, ça dépendait des dominateurs »[64].

La *lingua franca* a été définie parfois comme originaire de l'Orient: Hugo Schuchardt a proposé une étymologie arabe, *lisān al-Faranğ* = « langue des Francs », « avec l'idée de 'francs' équivalente à 'occidentaux' en général », comme souligne Pedro Bádenas[65]. Cet auteur définit un parler technique employé autour de la Méditerranée dont l'expansion « a suivi une direction concrète: de l'italien (n'importe quel dialecte) au grec vulgaire, du grec au turc et du turc à l'arabe »[66].

---

[62] Ioana Feodorov, « *Ifranğiyy* »/« *Firanğiyy* »*: What Language Was Paul of Aleppo Referring to in His Travel Notes?*, « Romano-Arabica » 12, 2012, p. 105-116.

[63] Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-A'šā*, Ch. 12.1.

[64] Bádenas 1995, p. 500.

[65] *ibidem*, p. 497. Il cite la même opinion chez plusieurs autres auteurs.

[66] *ibidem*, p. 502. Voir aussi les sources citées à la note 34, même page.

Chez Paul d'Alep, les références aux langues étrangères manquent aussi de précision: il faut tenir compte de plusieurs éléments contextuels pour comprendre de quelle langue il parle.

En décrivant l'église de la communauté catholique de Constantinople, détruite dans un récent incendie, l'archidiacre syrien note:

وكل كتابتها افرنجيه .

Toute l'écriture des murs était *Ifranğiyya* (fol. 20r)

c'est-à-dire, vraisemblablement en alphabet latin. Basile Radu a traduit « européenne », tandis que F. C. Belfour laisse planer le doute: « All the inscriptions were in the Frank language » (Belfour I: 28).

L'indication d'une certaine écriture nous permet de comprendre ce que Paul d'Alep voulait dire par langue *ifranğiyya*. Par exemple, il note que lors du séjour a Moscou il a vu, parmi de nombreuses reliques conservées au Patriarcat, une cuiller rituelle qui portait une date *bi-l-ifranğiyy*, à savoir en chiffres latins:

وتباركنا من بعض الحوايج التي كانت في ذلك البرميل، وهم كاس وصينيه وقبه وملعقه بحجاره نفيسه، ومكتوب علي الملعقه تاريخ بالفرنجي، لها اكثر من خمسماية سنه

Nous avons pris bénédiction de plusieurs (saints) réceptacles qui se trouvaient dans ce tonneau, c'est-à-dire une coupe, un plateau, un calice et une cuiller ornée de pierres précieuses. Une date était écrite sur la cuiller en *firanğiyy*; elle [la cuiller] était vieille de plus de cinq cent ans (fol. 218v).

Al-Qalqašandī explique la différence entre les alphabets de plusieurs langues, dont la *firanğiyya* (écrite sûrement en alphabet latin), mais il n'indique pas précisément à quelle langue il rapporte ce mot:

ثم اللغات العجمية على ضربين أحدهما ما له قلم يكتب به في تلك اللغة كاللغة الفارسية واللغة الرومية واللغة الفرنجية ونحوها فان لكل منها قلما يخصه يكتب به في تلك اللغة

Les langues étrangères sont aussi divisées en deux catégories, la première étant celle des langues qui ont un alphabet propre, que les gens emploient pour écrire en cette langue, par exemple le persan, le grec, la *firanğiyya* etc., et chacun a sa propre façon d'écrire pour noter quelque chose dans cette langue[67].

Sans le préciser clairement, *ifranğiyy* signifie chez Paul d'Alep « européen », et certainement autre chose que « grec » (ou « arabe »), dans des passages comme celui-ci:

[67] Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-A'šā*, Ch. 12.1.

ومن بعد هولاي لم عدنا وقفنا لبطاركة انطاكيه علي تاريخ، لا في كتب والتواريخ الافرنجيه ولا في الروميّه ولا العبريه

Nous n'avons pu trouver aucune mention des patriarches d'Antioche ultérieurs, dans aucune chronique: ni dans les livres et les chroniques européennes, ni dans les grecques, ni dans les arabes (fol. 3r).

Dans d'autres passages du *Journal* de Paul d'Alep, la signification paraît être plutôt « italien » que « grec »:

وكان مواضب عندنا واحد يعرف باثني عشر لسان. عربي مصري وتركي ورومي وافرنجي اصله مصكوفي

Il y avait un érudit avec nous, qui était né à Moscou et qui connaissait douze langues, (dont) l'arabe égyptien, le turc, le grec et l'*ifranǧiyy* (fol. 158r).

فلما بلغه الخبر جآء اليه وكلمه، فلم يقدر يرد عليه لعدم معرفته اللسان الروسي، لان لسان اهل روميه افرنجي او رومي

Et lorsque les nouvelles et sa réponse lui parvinrent, il ne fut pas capable de lui répondre, car il ne connaissait pas la langue russe. Parce que la langue du peuple de Rome est l'*ifranǧiyy* (l'italien) ou le grec[68] (fol. 218r).

Evliya Çelebi, contemporain de Paul d'Alep, notait que la langue parlée par les Francs était l'italien, *talyan*[69]. Les chrétiens du Levant qui faisaient des études à Rome, surtout les Maronites, apprenaient le latin et l'italien, qui servait de langue de communication avec les missionnaires envoyés par l'Église romaine. L'italien est sûrement la langue évoquée dans la lettre du pape Alexandre VII adressée aux prélats de l'Église Maronite en 1665, au sujet de l'école qui allait être inaugurée par le patriarche Iṣṭifān al-Duwayhī à Alep, *li yata'allam al-luġat al-'arabiya wa l-firanǧiyya* (« pour l'enseignement de la langue arabe et celle des Francs »)[70].

Dans son catalogue de la Bibliothèque des Maronites d'Alep le Père Ibrāhīm Ḥarfūš décrit un dictionnaire composé au début du XVIIIe siècle par le diacre syrien Ayūb b. Ǧibrā'īl d'Alep, intitulé *Qāmūs suryāniyy wa-'arabiyy wa-(i)franǧiyy*, en ajoutant ici: *(bi-l-lātīniyya)*[71]. L'auteur du cata-

[68] Belfour II, 192, traduit: « [...] for the language of the people of Rome is the Frank or Greek ».

[69] *An Ottoman Traveller*, 166-167.

[70] *Poslaniye maronitov Haleba pape rimskomu Aleksandru Sedmomu. Publikatsiya arabskogo teksta po rukopisi iz sobraniya MGU im. M. V. Lomonosova* (*Epistola Arabica ab Halebensis Maronitis Romanae Ecclesiae addictis scripta ad Alexandrum Septimum, Pontificem Maximum*. Publication du texte arabe d'après le manuscrit de la collection de l'Université d'État 'M. V. Lomonosov' de Moscou), « Manuscripta Orientalia Universiteta », Moscou 1, 2005, p. 11.

[71] P. Ibrāhīm Ḥarfūš, *Maktabat ṭā'ifati-nā al-mārūniyyat fī madīnati Ḥalab...*, « Al-Mašriq »

logue a jugé utile d'expliquer que le dictionnaire comprend deux types d'écriture — arabe et latine (pour l'italien). Cependant, le livre composé par le prêtre Sarkīs al-Ğamrī, *Ġrāmāṭīq firanğiyy wa-ʿarabiyy*, enregistré dans ce même catalogue[72], commence par la phrase:

نبتدي بعون الله تعالى وحسن توفيقه بوجيز استخراج غراماطيق من اللغة الفرنجيّة الى اللغة العربيّة يفيد من مبتغيا يفوز بعلم اللغة التليانيّة الزريفة الشريفة ...

Nous débutons, par le soin et la bienveillance d'Allāh le Très Haut, par un sommaire de la traduction de la grammaire des Francs vers l'arabe, dont profitera quiconque désire connaître l'élégante et noble langue italienne....

Même au XVIIIe siècle le sens de *phrángika* ou *phrangikón* était « italien », comme le montrent des glossaires grecs de botanique cités par Pedro Bádenas, où ces mots sont synonymes de ἰταλικὴ διάλεκτος (« parler italien »)[73].

Chez Paul d'Alep, parfois, c'est le français qui parait être supposé dans l'emploi du terme *Ifranğiyy*:

حتي ولا ملوك الافرنج يدعون ملك الترك ملك، ولكن بلغتهم غراندو توركو، ايّ كبير الترك

Ni même les rois des Européens n'appellent le roi des Turcs 'un roi', car dans leur langue ils disent *Grandū Tūrkū*, c'est-à-dire « le Grand Turc » (fol. 245v).

Les données touchant au sens d'*Ifranğiyy* en tant que langue ne sont pas homogènes dans le journal de Paul d'Alep. La signification de ce terme peut être distinguée dans des contextes spécifiques, où les sèmes « italien », « latin », « français » etc. sont aisément identifiables.

IV.5. *Ifranğ(iyy)/Firanğ(iyy)* à propos d'une religion ou confession

Si les significations présentées jusqu'ici étaient prévisibles, celle qui se rapporte au domaine religieux est plutôt inattendue, ce qui la rend encore plus intéressante. Pour des raisons historiques, et dès le début, les « Francs » ont été associés au Proche-Orient à l'Église romaine, au Pape et à tous les éléments du culte que les catholiques, puis les protestants, essayèrent d'introduire en Orient. Bernard Lewis note: « Between the 16th and the 19th centuries, 'Frank' came to be the common term, in most Muslim countries, for Christian Europeans in general »[74]. Il ajoute, toutefois, une nuance: « It was however limited, as Sami Frasheri explains (*Kāmūs*

1914, no. 17, p. 768 (Cat. nr. 548).

[72] P. Ibrāhīm Ḥarfūš, *Maktabat ṭāʾifati-nā*, 769 (Cat. nr. 549).

[73] Bádenas 1995, p. 502. Voir aussi ses autres exemples tirés de la littérature grecque.

[74] Voir aussi A.-D. von den Brincken, *Die "Nationes Christianorum orientalium"*, p. 237:

al-a'lām, s. v. Firenk)[75] to Catholics and Protestants: 'Russians, Greeks, Bulgarians, Serbs, and other orthodox peoples are not called Frank' »[76].

Pour les Roumains le mot *frânc* (< *Franc*), que j'ai mentionné plus tôt, signifiait parfois au Moyen Âge « italien »/« Italien », parce qu'il était mis en relation avec l'appartenance à l'Église romaine[77]. L'astrologue Giovanni Candido Romano, secrétaire italien du prince de Valachie Constantin Brâncoveanu (1688-1714), est devenu fameux pour les prévisions qu'il a composées au sujet de son règne : on l'appelait « Ioan (Jean) le Romain » ou « le Franc »[78].

Les dictionnaires spécialisés en termes religieux et ecclésiastiques de la langue arabe n'enregistrent pas les mots *Firanǧ/Ifranǧ* — il est absent même du *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* de Georg Graf[79].

Pourtant le chercheur russe Constantin Panchenko, qui s'est penché sur des manuscrits appartenant à l'Institut des Manuscrits Orientaux de l'Académie Russe des Sciences à Saint-Pétersbourg, a constaté que dans le *Ms. 1220*, qui renferme un ouvrage du Métropolite Anastase b. Muǧallā (fin du XVI[e] siècle)[80], les mots *Ifranǧ / Firanǧ* sont plutôt liés aux confessions (catholiques, protestantes) qu'à l'appartenance aux ethnies d'Europe, comme on le voit dans l'expression utilisée par Anastase: *ǧāmi' ṭawā'if al-Ifranǧ* ('toutes les communautés des Francs')[81]. Bruce Masters discute aussi la signification du mot *Firenk* (< *Firanǧ*) par rapport à la religion: « The Orthodox clergy pointed to the intrinsic "foreignness" of Catholicism, invariably labelled in their polemics as *Firenk Dini*, "the religion of the

"Simon Simeonis [première moitié du XIV[e] s.] will Kunde haben, dass die Moslems alle abendländischen Christen als *Fransy* bezeichen [...]".

[75] Imprimé en 1900, en langue turque.

[76] Lewis *EI*[2].

[77] La conclusion d'Aurélien Girard dans sa thèse de doctorat soutenue en 2011, *Le Christianisme oriental (XVII[e]-XVIII[e] siècles). Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient* (sous la direction de Bernard Heyberger), à la fin du chapitre II. A. *La langue italienne en Orient*, est la suivante: « Ainsi, au sein des communautés catholiques orientales existait une connaissance, sans doute limitée, de la langue italienne ».

[78] Voir Dan Simonescu, *Biblioteca brâncovenească de la Hurezu*, dans *Centenar Dan Simonescu. Cartea şi biblioteca. Contribuţii la istoria culturii româneşti*, Éd. Bibliotheca, Bucarest 2002, p. 83.

[79] CSCO 147/ Subs. 8, Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, Louvain 1954[2].

[80] Joseph Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V[e] au XX[e] siècle*, t. IV/I, Éditions Peeters – Chez l'auteur, Louvain – Paris 1979, p. 181-183.

[81] Voir Constantin Panchenko, *The Antiochian Greek-Orthodox Patriarchate and Rome in the Late 16[th] Century: a Polemic Response by the Metropolitan Anastasius Ibn Mujallā to the Pope*, dans *Actes du Symposium international « Le livre. La Roumanie. L'Europe », 4[e] édition, 20-23 Septembre 2011*, t. III, Éd. Biblioteca Bucureştilor, Bucarest 2012, p. 302-315.

Franks" »[82]. Le voyageur Evliya Çelebi évoque souvent les « Francs », avec des commentaires plus ou moins désagréables[83]. Pour les gouverneurs ottomans, la religion des étrangers qui entraient en relation avec la Porte ne fut jamais indifférente. Aux dires de Charles Frazee, la conversion de Faḫreddīn au catholicisme en 1635 « frightened the Turks and confirmed them in their suspicion that to become a Catholic meant to become a 'Frank' and a potential enemy of the Ottoman state »[84]. Cette préoccupation des Turcs ottomans pour l'appartenance confessionnelle des Européens (aussi bien que des Levantins) avec lesquels ils entraient en contact devait son origine aux relations beaucoup plus soutenues qu'ils eurent avec les « Francs », par rapport aux empires de l'Est[85].

Au temps de Paul d'Alep, et surtout vu les actions des missionnaires après 1630, accepter l'Union était considéré au Levant comme un pas vers la condition de « Franc ». Carsten-Michael Walbiner a porté mon attention sur un passage du Ms. B 1227 de Saint-Pétersbourg où Athanase Dabbās — le Patriarche d'Antioche Athanase III, 1684-1694 et 1720-1724 — est accusé d'être un *Ifranǧī* parce qu'il a été élu patriarche avec le soutien des prêtres et missionnaires catholiques romains et que, par conséquent, il était tenu d'encourager l'Union[86].

En ce qui concerne Paul d'Alep, témoin direct durant toute sa vie du dialogue entre l'Église romaine et les Églises d'Orient, son choix des mots dévoile souvent ses options doctrinales. La situation est similaire chez d'autres auteurs de l'époque, tout d'abord le Patriarche Macaire III, père de Paul : dans une note finale du *Ms. Nasrallah XLV* (une copie du XIXe siècle), qui contient le *Rite de la Consécration d'une église*, Macaire raconte qu'il a trouvé ce rite dans un vieux manuscrit grec de l'Athos, après avoir cherché en vain dans les *Euchologes* grecs imprimés, car « les *Franǧ* n'impriment ni cet office, ni celui de la consécration du Saint Chrême »[87]. Il se réfère ici, évidemment, aux livres imprimés en Italie pour les chrétiens du Levant,

---

[82] Voir Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 65.

[83] *An Ottoman Traveller*, 18-20, 166-167, 200, 332, *passim*.

[84] Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, p. 141.

[85] Comme Bernard Lewis l'affirme dans l'article cité d'*EI*^{2} : « The Ottomans had dealings with Franks of various kinds from an early date — as merchants, as enemies, as neighbours, as diplomatic visitors ».

[86] Carsten-Michael Walbiner, *Die Bischofs- und Metropolitensitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1665 bis 1724 nach einigen zeitgenössischen Quellen*, OC 88, 2004, p. 56.

[87] Joseph Nasrallah, *Histoire*, 119.

sous la supervision de la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*[88]. Je pense que, de manière semblable, les mots *Ifranğ/Firanğ* chez Paul d'Alep sont employés pour signifier « catholique », « de rite latin » et, plus rarement, « protestant », « luthérien », « calviniste ».

En évoquant le Concile de Florence, Paul mentionne les *Firanğ*, en pensant probablement aux catholiques romains:

وفي حياته صار المجمع الثامن عند الافرنج في مدينه فلورانصا .

Durant sa vie fut organisé le huitième Concile chez les Francs, dans la ville de Florence (fol. 4r).

Les expressions *al-millat al-ifrinğiyyat / milal al-Ifranğ* sont employées aussi dans des contextes liés à la religion, par exemple:

وارسل اخيراً بالودورس قيصر المدكور مكتوب للملك[...]، وسماه في كتابه، كما اني انا قيصر للملة الافرنجيه، هكذا وأنت الان استحقيت ان اسميك قيصر الجديد للملة الارتودكسيه

Finalement l'empereur dont j'ai parlé envoya par courrier une lettre au roi[89] [...] et lui fit ces propos: 'De même que je suis l'empereur du peuple des Francs, tu as gagné le droit de t'appeler maintenant le nouvel empereur du peuple orthodoxe (fol. 228r).

وعلي ما ذكروا لنا الصادقون ان لا يصح نصرانية احداً من ملل الافرنج ومعموديته علي امانتنا، مثل الترك والتطر، لانهم ينجدون بكلية قلبهم انجداباً عظيماً، ورإينا كثير منهم يصيرون رهباناً

D'après ce que nous racontèrent des gens de confiance, la dévotion chrétienne des Turcs et des Tatares [convertis] dépasse celle des peuples francs qui sont baptisés dans notre foi, car ils embrassent la foi de tout leur cœur, très fortement, et nous avons vu beaucoup d'entre eux devenir moines (fol. 192v).

اعلم انه كما ان عند ملّة الافرنج جميعها محبه عظيمه للبابا واعتقاد كبير، هكذا كنا ننظر ونسمع من هولآء الويوضات جميعهم ومن بقية الاكابر وساير الكهنه وجميع المصكوفيين دعآ ومدح وشكر كثير واعتقاد عظيم في بطركهم

Sache que de même que tout le peuple franc aime et a beaucoup de confiance dans le Pape, nous avons vu et entendu chez tous les princes et les autres digni-

---

[88] Voir Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient*, p. 405-408; Aurélien Girard, *Entre croisade et politique culturelle au Levant: Rome et l'union des chrétiens syriens (première moitié du XVIIe siècle)*, dans Maria Antonietta Visceglia (éd.), *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, Viella, Rome 2013, p. 419-437.

[89] L'auteur évoque probablement Ferdinand III de Habsbourg, empereur du Saint Empire Romain-Germanique (15.02.1637 – 02.04.1657), roi de Hongrie et de Bohême, archiduc d'Autriche. Voir Belfour II, p. 220.

taires, prêtres et citoyens Moscovites, tous pareillement, qu'ils prient, louent, sont reconnaissants et croient en leur Patriarche (fol. 101v).

Dans ce passage écrit lors de la visite de l'Église Sainte-Sophie à Kiev, les Francs évoqués par Paul d'Alep sont, vraisemblablement, des Européens occidentaux, considérés du point de vue des chrétiens orthodoxes du Pays des Cosaques:

بقربه اعجام كثير بشاشاتهم وملابسهم وقيسهم وسهام يوتروها نحوها، وزمرة الافرنج ببرانيطهم وملابسهم وتفنكهم ومدافعهم يطلقوها

Près de lui se trouvaient beaucoup de Persans avec leurs turbans et leurs habits, leurs arcs et leurs flèches, qu'ils pointaient vers elle (*i.e.*, vers l'église) ainsi que les effectifs des Francs, avec leurs cuirasses et leurs uniformes, tirant avec leurs fusils et leurs canons (fol. 85v).

Basile Radu a traduit ici le mot *al-Ifranğ* par « Européens », sans autre commentaire[90].

Quand il cherche à être particulièrement clair, Paul emploie pour les fidèles de l'Église romaine — au lieu du mot *Firanğ* — l'expression *tābi'ūn al-bābā*, « partisans du Pape » (fol. 66r, 255v), et moins souvent l'adjectif *Rōmāniyy* (fol. 85r)[91]. Pour nommer les Jésuites il utilise toutefois un syntagme contenant le mot *Firanğ*:

مضينا الي كنيسه عظيم كانت من معظم كنايس الارتودكسيه في ملكهم، وهي الان بيد الفرنج الايسوعيه

Nous sommes allés voir une grande église, qui avait été l'une des plus grandes églises des orthodoxes de son royaume et se trouvait à ce moment-là aux mains des Francs jésuites (fol. 19v).

اسمعوا من شرّ اقوال قسوس الايسوعيّة، [...] زعموا ليفنوهم كلهم، ويجعلوهم افرنج تابعون الپاپا كمثلهم

Ils entendirent parler des assertions ignobles des prêtres jésuites [...], dont on prétendait qu'ils voulaient les soumettre tous et en faire des Francs, partisans du Pape, comme eux-mêmes (fol. 66r).

Pendant son séjour à Moscou, Paul note avec surprise:

وفي هذه المدينه افرنج كثير من النمساه ومن سفاتصا ومن الانكلاز تجار بيوتهم وأولادهم كانوا اولاً داخل المدينه ساكنون ⟨اخبار سبب خروج الافرنج وبقية الاراطقه من المدينه⟩ فاخرجهم الأن هذا

[90] Radu 1949, p. 478.

[91] Pour des détails, voir Feodorov 2012-b: 231-232.

البطرك لانه يبغض الأراطقه بغضاً عظيماً جداً وذلك لانّه لما كان مجتاز في باعوت في المدينه نظرهم ما نزعوا قلابقهم ولا صلّبوا نحو الأيقونات والصلبان علي وجوههم فلما تحقق عنهم انهم أفرنج مختفيين بلباس المصكوفيون الزم الملك الي ان اخرجهم ليس من هذه المدينه فقط لكن ومن كل البلاد ومن داخل الحصارات والقلاع واسكنوهم خارجاً . فمن أمره منهم ما اخرجوه

Dans cette ville il y a beaucoup de Francs — Autrichiens, Suédois, Anglais — tous des marchands. Au début, leurs maisons et leurs enfants se trouvaient dans la ville où ils habitaient. ⟨Les raisons pour lesquelles les Francs et les autres hérétiques ont été chassés de la ville⟩[92]. Le patriarche les avait chassés récemment, car il haïssait beaucoup les hérétiques. Et cela parce que lorsqu'il avait participé à une procession en ville, il avait vu qu'ils n'ôtaient pas leurs bonnets [à son passage], ils ne faisaient pas le signe de la croix devant les icônes et leur figure. Quand il apprit de façon sûre qu'il y avait des Francs qui se camouflaient dans des habits de Moscovites, il força l'empereur à les chasser pas seulement de cette ville, mais de toutes les villes du pays, des citadelles et des forteresses, et il les fit prendre résidence au dehors (fol. 157v).

Il faut mentionner qu'à Moscou, à l'époque du voyage de Paul d'Alep, les étrangers étaient pour la plupart des protestants — Hollandais, Autrichiens ou Anglais. En 1652 le quartier autrichien fut transféré, en deux mois, en dehors des murs de la ville. Il était défendu aux étrangers d'employer des domestiques de confession orthodoxe, par peur du prosélytisme protestant; il leur était également défendu de partager la demeure avec des serviteurs ou des ouvriers orthodoxes[93].

On l'a vu, il arrive parfois que Paul attache au mot *Ifranǧ* l'adjectif « hérétique », surtout lorsqu'il se réfère aux confessions protestantes. Ce genre de discours est caractéristique des notes rédigées à Moscou, où l'attitude générale envers les protestants était particulièrement hostile. En Russie, Paul d'Alep reprend le langage des hôtes du Patriarche Macaire III et de sa suite:

كنا اذا اعطيناهم غرش ريال لا ياخدونه [...]، واذا اعطيناهم من هولآء المعامله المختومين بصورة الملك كانوا يقبلونه، قايلين [...] اخير من معاملة الفرنج الأراطقه

Si on leur donnait une piastre *rial*, ils ne la prenaient pas [...], tandis que si on leur donnait de celles frappées du portrait de l'empereur [du Saint Empire Romain], ils les jetaient par terre en disant: 'Gardons-nous des manigances des Francs hérétiques' (fol. 175v).

Un sujet qui revient dans le *Journal* plusieurs fois, et qui était d'im-

---

[92] Dans le *Ms. Arabe 6016* de la BnF, cette phrase est le titre du paragraphe qui suit, écrit en marge.

[93] Je remercie Vera Tchentsova pour ces informations.

portance majeure pour les prélats antiochiens, est celui du baptême des Polonais qui passaient du catholicisme à l'orthodoxie. Le sujet fut l'un des points essentiels discutés au synode de Moscou d'avril-mai 1656, pendant le premier séjour du Patriarche Macaire en Russie. De nouveau, l'auteur se réfère dans ces passages aux fidèles de l'Église romaine.

ثم ختموا كلام المجمع بان معمودية اللاّه لا تجوز، حسب قول معلّمنا [...]، لأنهم يعتقدون بالثالوت، ومعمودين، وهم غير بعيدين منّا كبقية الاراطقه، واللوطران، مثل سفاتصا والانكلاز والاونكروس وغيرهم من ملل الافرنج، الذين لا يصومون، ولا يسجدون لايقونه، ولا لصليب

Ensuite ils achevèrent les discussions du concile en retenant qu'on ne peut pas baptiser [de nouveau] les Polonais, tout comme notre père l'avait affirmé [...], car ils croient à la Trinité, ils sont baptisés et ils ne sont pas loin de nous comme les autres hérétiques, les luthériens, tels les Suédois, les Anglais, les Hongrois et les autre croyants francs, qui ne jeûnent pas et n'adorent pas les icônes et la croix (fol. 181r).

وهكدا ترجموها للسان الروسي وطبعوها ووزّعوها، وخرج علي موجبها خط شريف، ومنع معمودية اللاه وكل الافرنج تابع البابا، لانهم اقرب من كل الملل الينا

Ainsi, ils les traduisirent en russe, les imprimèrent et les répandirent, et un décret fut issu à leur égard, pour interdire le [second] baptême des Polonais et de tous les Francs qui suivent le Pape, car de tous les croyants, ceux-là sont les plus proches de nous (fol. 255v-256r).

Un autre contexte où le terme *Ifranğ* prend une signification religieuse est celui des discussions à propos du style « franc » dans la peinture des icônes, un style qui comprenait des éléments catholiques, propres au rite latin. Nikon, le Patriarche de Moscou et de toute la Russie, défendait aux peintres russes d'employer ce style, qui avait pénétré en Russie par l'influence des peintres polonais. Paul s'y réfère dans les passages suivants :

لان مصوّرين القزق استرقوا محاسن الصور والوجوه والوان الاتواب، من مصوّرين افرنج اللاه الاستادين، وهم الان بيصوروا ايقونات الارتودكسيين، فلهذا السبب هم معلـّمين ماهرين، ولهم اختراعات كليّه في تصوير وجوه الناس علي التحقيق

Car les peintres cosaques ont emprunté des grands maîtres de la peinture des Francs polonais le style des icônes, des visages et des couleurs des habits, et maintenant ils peignaient des icônes pour les orthodoxes. C'est ainsi qu'ils étaient devenus des maîtres et de grands artistes. Mais ils employaient de nouvelles techniques, très réalistes, dans la représentation des visages des gens (fol. 76v)[94].

[94] Un autre passage similaire se trouve aux fol. 168v-169r.

Pourtant Paul d'Alep ne s'exprime pas ouvertement ni contre les « Francs », ni contre aucune confession des chrétiens d'Europe. Il est même difficile de distinguer si, dans un passage donné, il se réfère aux catholiques romains ou bien aux protestants. Il paraît plutôt penser que, comme Bruce Masters le rappelle en évoquant un *ḥadīṯ* mohammadien: *Al-kufr millat wāḥidat*, « les non-croyants sont un seul peuple »[95].

V. *Conclusions*

Les commentaires qui précédent veulent compléter, par l'analyse d'une source littéraire arabe chrétienne, les données sémantiques concernant les mots *Firanğ(iyy) / Ifranğ(iyy)*, ainsi que leurs formes dérivées, que l'on connaît surtout par des sources historiques et lexicographiques musulmanes. Le *Journal* de Paul d'Alep peut aider à mieux comprendre les nuances de sens des mots « Franc » / « franc » en arabe. Les passages cités, qu'il sera facile de compléter par d'autres exemples, confirment le fait que l'aspect confessionnel est un élément important pour distinguer les Francs des Orientaux, pas seulement ceux du Proche-Orient, mais aussi ceux d'Europe de l'Est et de l'Asie Occidentale. Dépassant le cadre de la définition de Bernard Lewis dans l'*Encyclopédie de l'Islam*[96], je propose plusieurs significations de ces mots, illustrées par des passages du *Journal* de Paul d'Alep:

— « Europe », plus souvent « Europe de l'Ouest » et non pas « de l'Est ».
— « Européens (de l'Occident) ».
— « Français » (employé plus rarement que *Firansawiyy* < ar. *Firansā*, « la France »).
— « Italien(s) », « Vénitiens ».
— « Étranger(s) ».
— « Croisés », « envahisseurs venus de l'Occident ».
— (Adj.) « Excellent », « de qualité supérieure »; « nouveau », « innovateur », « moderne ».
— « Hérétiques ».

[95] Bruce Masters, *Aleppo*, 81.

[96] Bernard Lewis présente dans sa définition d'*EI*², dans une succession assez bizarre, « various things believed to have been introduced by the Franks, as syphilis, cannon, European dress, and modern civilization ». On doit toutefois rejeter sans hésitation l'interprétation du traducteur le plus connu du journal de Paul d'Alep, Francis C. Belfour, qui rendit par l'anglais *Frank* le mot arabe *Firanğ* employé pour le roumain *vornic* (« Grand Échanson ») : Paul a transcrit le mot *vornic* par les mêmes consonnes *f-r-n-k*, par manque de la consonne *v* dans le système phonétique de l'arabe. Chez Belfour, Preda Buzescu, *vornic* à la Cour de Valachie, devient « the Frank Brada, [...] one of the Grandees of State of this country, who was Fertek or Grand Cadi, and whose name was Brâza ». Voir Belfour II, p. 371 et 359.

— « Catholiques (romains)», « de rite latin », « non-orthodoxes » (moins souvent, « protestants », « calvinistes », « luthériens »).

En ce qui concerne ces dernières significations, les exemples que j'ai cités révèlent l'image que Paul d'Alep avait des Francs et des pays gouvernés par les prélats de l'Église romaine, qui formaient une sorte de « Francocratie[97] ». J'ajoute que dans les œuvres du patriarche Macaire III b. al-Za'īm le mot *Firanğ* signifie aussi, parfois, « de rite latin », comme par exemple dans le *Ms. B 1227* de Saint-Pétersbourg, où Macaire note qu'il a employé pour son histoire du Patriarcat d'Antioche des auteurs *ifranj*[98].

Une autre conclusion de l'analyse que j'ai entreprise à propos des mots *Firanğ* / *Ifranğ* est l'apparent équilibre entre les passages où l'on perçoit une nuance critique, de condamnation, et ceux où l'archidiacre syrien loue des traits positifs de leur civilisation. Les aspects critiqués par Paul d'Alep se rapportent en général aux doctrines religieuses des *Firanğ* ou aux actions des missionnaires occidentaux, tandis que les éléments de culture — surtout matérielle — ne sont pas rejetés par principe.

Toute analyse lexicale dépend du contexte historique, des circonstances de la vie des locuteurs au sein d'une certaine société et à un moment donné. Les raisons pour lesquelles un mot ou un autre ont été choisis par un auteur révèlent ses options doctrinales ou politiques. En étudiant la façon dont les *Firanğ* étaient vus par les Levantins au temps de Paul d'Alep, on pourra obtenir une meilleure définition de l'image de l'« Autre » (ou « l'Étranger ») qu'avaient au XVIIe siècle les Arabes, chrétiens ou musulmans. Cette recherche peut être aussi rattachée à celle qui concerne l'identité des chrétiens arabes, définie par leurs rapports avec les chrétiens venus d'Europe, souvent appelés collectivement *Firanğ/Ifranğ*[99]. Il faudrait toutefois prendre garde à la perspective propre à la source étudiée, car, comme le remarque Cyril Aslanov dans son commentaire sur le livre de Jocelyn Dakhlia, « [...] même les Occidentaux cessaient d'être des *faranj* dès

[97] Pour le concept de « Francocratie » du point de vue de l'Église grecque-orthodoxe (= « domination de la propagande catholique romaine dans les anciens territoires byzantins ») voir, entre autres, le manuel de théologie patristique du P. Jean Romanidis d'Athènes (d. 2001), chapitre sur *La Francocratie et l'Hésychasme* (traduction roumaine par Ioan Marian Croitoru, Éd. Bibliotheca, Târgovişte 2012).

[98] Selon Carsten-Michael Walbiner, *Macarius Ibn al-Za'īm and the Beginnings of an Orthodox Church Historiography*, dans *Le rôle des historiens orthodoxes dans l'historiographie*, Université de Balamand 2010, p. 22, il s'agit de « Western historians », comme Baronius ou les missionnaires occidentaux d'Alep.

[99] Selon la définition de Naila Takieddine Kaidbey dans son article *Civil War of 1860 in Lebanon: a Local Christian Narrative*, « Parole de l'Orient » 37, 2012, p. 351: « Identity is defined as the perception of group differences and social boundaries created between sections of a population ».

lors qu'ils étaient perçus depuis les horizons barbaresques ou marocains. Vus de Tunis, d'Alger ou de Salé, ceux qu'on appelait 'Francs' à Constantinople, Beyrouth ou Alexandrie devenaient des Roumis, c'est-à-dire des 'Romains' »[100].

La discussion pourrait dépasser le cadre de la langue, car elle concerne tous les aspects de l'imaginaire collectif. Pour prendre seulement deux exemples, un trait particulier du style de peinture de l'École de Başra au XVIe siècle est que les ennemis des saints personnages comme Abraham sont représentés vêtus d'habits européens. Une miniature conservée à la Bibliothèque nationale de France (*Mss. Suppl. Turc 1088*) présente sur la feuille 17 des païens et des femmes qui encouragent le Roi Nimroud à soumettre le jeune Abraham à l'épreuve du feu: ils portent des habits européens et sont menés par un prêtre grec-orthodoxe, habillé de noir[101]. De même, la description anonyme en français, en date du 10 juin 1817, de trente-quatre peintures de Jean-Baptiste Vanmour[102] données au Directorat du Commerce au Levant par les descendants de Cornelis Calkoen (1696-1764), ambassadeur hollandais à Constantinople, comprend une note concernant la pièce n° XIV qui décrit des « femmes franques » accompagnées d'hommes, soit des Grecs, soit des « Francs », habillés à la mode de ces pays[103]. Au XIXe siècle — et même plus tard —, le mot « Franc » servait encore de synonyme à « Européen » chez les historiens de l'époque ottomane.

Ce type d'analyse peut certainement être appliqué à beaucoup d'autres textes littéraires des peuples du Proche et du Moyen-Orient[104]. Ceci dit, le témoignage laissé au XVIIe siècle par un archidiacre de l'Église grecque orthodoxe d'Antioche qui a beaucoup voyagé à l'étranger, surtout dans les provinces ottomanes du Levant, revêt à mon avis une importance particulière. Tout en étant une source de choix pour l'histoire et la géographie des contrées qu'il visita, Paul d'Alep est un témoin crédible et captivant des

---

[100] Cyril Aslanov, *Débat sur l'ouvrage de Jocelyne Dakhlia, 'Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée'*, « Langage et société » 134, 2010, p. 105.

[101] Voir Annie Vernay-Nouri (avec la collaboration d'Annie Berthier), *Enluminures en terre d'Islam entre abstraction et figuration*, Bibliothèque nationale de France, Paris 2011, p. 84-85.

[102] Peintre français (1671-1737) qui travailla plus de trente ans à Constantinople, où il mourut et fut enterré en 1737. Devenu célèbre pour ses portraits et ses scènes de la Cour du sultan Ahmed III (« L'Âge des Tulipes »), il fut nommé en 1725 'Peintre ordinaire du Roy au Levant'. Environ soixante-dix de ses peintures sont conservées au Rijksmuseum à Amsterdam.

[103] Eveline Sint Nicolaas, *Old Archives, New Insights*, dans E. Sint Nicolaas, Duncan Bull *et al.* (éds.), *An Eyewitness of the Tulip Era: Jean-Baptiste Vanmour*, Istanbul 2003, p. 115.

[104] Récemment, par exemple, Nikolaj N. Seleznyov s'est occupé de l'image des Francs chez un auteur copte dans son article *Franks and Eastern Christian Communities: A Survey of their Beliefs and Customs by an Arabic-Speaking Coptic Author (Ms. Mingana Chr. Arab. 71)*, paru dans « Hristianski Vostok », Saint-Pétersbourg – Moscou, 6 (XII), Nouvelle série, 2013, p. 150-161.

rapports entre les « Orientaux » et les « Occidentaux ». Son intérêt pour les sujets attachés à l'Église et aux croyances, primordial dans ses notes autobiographiques, l'a conduit à considérer les *Firanğ* du point de vue de leurs confessions, leurs langues, leurs mœurs et coutumes, leur vie quotidienne etc. Pour cette raison, la vaste fresque historique que son journal renferme comprend aussi maintes scènes qui illustrent les relations entre le Levant et l'Occident vers 1650, des relations définies bien souvent par les aspirations et les intérêts des différentes Églises.

Sources

An Ottoman Traveller: *An Ottoman Traveller. Selections from the Book of Travels of Evliya Çelebi*, traduction et commentaires par Robert Dankoff et Sooyong Kim, Eland, Londres 2010 (compte-rendu par Ioana Feodorov, « Revue des Études Sud-est Européennes », t. L, 2012, no. 1-4, p. 374-375).

Bádenas 1995: Pedro Bádenas, *La* lingua franca, *moyen d'échange et de rencontre dans un milieu commun*, « Byzantino-Slavica » LVI, 1995, p. 493-505.

Belfour I / Belfour II: Francis C. Belfour, *The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch, written by his Attendant Archdeacon, Paul of Aleppo, in Arabic*, The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, Londres, t. I, 1829-1835 / t. II, 1836.

Falk 2010: Avner Falk, *Franks and Saracens: reality and fantasy in the Crusades*, Karnac, Londres 2010.

Feodorov 2003: Ioana Feodorov, *Middle Arabic Elements in Two Texts from* Mağmū' latīf *by Patriarch Macarius az-Za'īm*, « Romano-Arabica III. *Arabic Linguistics* », Bucarest 2003, p. 81-92.

Feodorov 2006: Ioana Feodorov, *Ottoman Authority in the Romanian Principalities as Witnessed by a Christian Arab Traveller of the 17th Century: Paul of Aleppo*, dans B. Michalak-Pikulska, A. Pikulski (éds.), *Proceedings of the 22nd Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Cracow, Poland, 2004*, Peeters, Leuven 2006, p. 307-321.

Feodorov 2010 : Ioana Feodorov, *Images et coutumes des Pays Roumains dans le récit de voyage de Paul d'Alep*, dans *Tropes du voyage. Les Rencontres*, L'Harmattan, Paris 2010, p. 221-246.

Feodorov 2011: Ioana Feodorov, *Notes sur les mots non arabes dans le* Voyage du patriarche Macaire d'Antioche *par Paul d'Alep*, in *A Festschrift for Nadia Anghelescu*, Editura Universităţii Bucureşti, Bucarest 2011, p. 193-214.

Feodorov 2012-a: Ioana Feodorov, *Paul d'Alep,* Récit du voyage du patriarche Macaire Ibn al-Za'īm. *Héritage et évolutions récentes du projet d'édition*, dans *Relations entre les peuples de l'Europe Orientale et les chrétiens arabes au XVIIe siècle. Macaire III Ibn al-Za'īm et Paul d'Alep. Actes du Ier Colloque international, le 16 septembre 2011, Bucarest*, Éd. de l'Académie Roumaine, Bucarest 2012, p. 9-30.

Feodorov 2012-b : Ioana Feodorov, *'Friends and Foes' of the Papacy as Recorded in Paul of Aleppo's Notes*, dans « Revue des Études Sud-est Européennes », Bucarest, t. L, 2012, no. 1-4, p. 227-238.

Feodorov 2012-c: Ioana Feodorov, *Notes sur les livres et l'imprimerie chez Paul d'Alep,* Voyage du Patriarche Macaire III d'Antioche aux Pays Roumains, au 'Pays des Cosaques' et en Russie, in *Actes du Symposium International* Le Livre. La Roumanie. L'Europe, *Bibliothèque Métropolitaine de Bucarest, 4ème édition, 20-23 Septembre 2011*, t. III, Biblioteca Bucureştilor, Bucarest 2012, p. 200-209.

Feodorov 2014: Ioana Feodorov, *Paul din Alep, Jurnal de călătorie în Moldova şi Valahia*, étude préliminaire, édition du manuscrit arabe, traduction en langue roumaine, notes et indices,

Éditions de l'Académie Roumaine – Musée de Brăila/Éditions Istros, Bucarest – Brăila 2014 (620 p.).
Lewis *EI*²: Bernard Lewis, *Ifrandj, s.v.* dans *Encyclopaedia of Islam*, III, Brill, Leiden 1971², p. 1044-1046.
Radu 1927: Basile Radu, *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche. Étude préliminaire. Valeur des manuscrits et des traductions*, Imprimerie polyglotte, Paris 1927.
Radu 1930-1949 – Basile Radu, *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche, texte arabe et traduction française*, PO 107 (22.1), 119 (24.4), 129 (26.5), Firmin-Didot, Paris 1930, 1933, 1950.
Walbiner 2003: Carsten-Michael Walbiner, *"Images painted with such exalted skill as to ravish the senses...": Pictures in the Eyes of Christian Arab Travellers of the 17th and 18th Centuries*, dans *La multiplication des images en pays d'Islam: De l'estampe à la télévision (17e - 21e siècle)*, Bernard Heyberger, Silvia Naef (éds.), *Istanbuler Texte und Studien*, Band 2, Ergon Verlag, Würzburg 2003, p. 15-30.
Wehr 1994: Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic (Arabic-English)*, éd. J. Milton Cowan, 4e édition, Ithaca, NY 1994.
Županov 2001: Ines G. Županov, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Oxford University Press, 2nd ed., New Delhi 2001.

Institut d'Études Sud-est Européennes
de l'Académie Roumaine
Bd. Ficusului 6, Sect. 1
Bucarest 013974
feodorov_i@yahoo.com

Ioana Feodorov

Summary

While accompanying his father Makarius III Ibn al-Zaʻīm, Patriarch of Antioch, in Eastern Europe in 1652-1658, Paul of Aleppo (Būlos b. al-Zaʻīm al-Ḥalabiyy) met with people and realities that he described as *Ifranǧ* and *Ifranǧiyy* in his *Journal*, preserved in the longest form (322 fol. r/v) in *Ms. Arabe 6016* of Bibliothèque nationale de France in Paris. The article chiefly addresses the semantic content of derivatives of the 4-consonant root *f-r-n-ǧ*, established in Arabic through a loan from a non-Semitic language. The purpose in this paper is to show, using the examples from Paul of Aleppo's *Journal*, that the term *Ifranǧ* has more meanings than those commonly recorded in dictionaries ('Frank', 'European'), including 'Western', 'foreigner', 'Italian', 'excellent', 'of superior quality', and, more importantly, 'Latin' and 'catholic'. Seldom investigated in lexicographic works, these meanings reveal the richness of the notion of 'Frank' in medieval and pre-modern literatures of the Middle East, concerning various fields of culture and society.

Marek Dospěl

The Wādī al-Naṭrūn Monasteries and a Reassessment of the Manuscript *Itinerarium* (c. 1765) of Remedius Prutký OFM[1]

The presence of the Franciscans in Egypt can be traced as far back as the very founder of the Franciscan Order, St. Francis of Assisi, who is believed to have made an attempt to debate matters of faith with the sultan al-Malik al-Kāmil during the Crusaders' siege of Dumyāṭ in 1219.[2] More concentrated proselytizing attempts by the Roman Church in the seventeenth and eighteenth centuries were organized by a newly established papal congregation, the *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*.[3] The mission in Egypt was entrusted to the Franciscans over all other orders, and the missionaries' main sphere of activity was the *Ṣa'īd* or Upper Egypt, including the towns of Manfalūṭ, Asyūṭ, Ṣidfā, Ṭahṭā, Aḫmīm, Ǧirǧā, Faršūṭ, and Naqāda, while the headquarters were situated in Cairo (al-Qāhira).[4]

Unique documentary evidence of both an official and personal nature is available, allowing us to study missionary concepts and developments, as well as the fates of individual missionaries. Very few missionaries wrote comprehensive treatises elaborating on contemporary Egypt and its population that also presented their individual experience. In the focus of the present essay there is an account by one of the Franciscan missionaries, Remedius Prutký.

---

[1] This is an updated version of the paper I originally presented at the Ninth International Congress of Coptic Studies in Cairo in September 2008; unfortunately, all attempts to publish congress proceedings ultimately failed. The research had been supported by the Czech Science Foundation grant 401/04/0936 (Association for Central European Cultural Studies); participation in the Congress was made possible through the research grant MSM 0021620826 (Czech Institute of Egyptology). I wish to thank Elizabeth Dospěl Williams for proofreading the English of the earlier version.

[2] For the most recent academic perspectives on the subject, see Hoeberichts, *Feuerwandler*; Tolan, *Saint Francis and the Sultan*; Moses, *The Saint and the Sultan*; and Hoose, «Francis of Assisi's Way of Peace?».

[3] Founded by Pope Gregory XV in 1622, it is known today as the *Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli*. For more information, see Metzler, «Foundation».

[4] For an overview of Franciscan activities in Egypt up to the twentieth century, see Manfredi, «Custodia Aegypti Superioris»; for seventeenth and eighteenth century developments, see Metzler, «Bemühungen» and Metzler, «Werben um die koptische Kirche»; for the first half of the eighteenth century in particular, see Colombo, *La Nascita*.

Remedius Prutký (1713-1770) and his Itinerarium

Remedius Prutký was born in Bohemia in 1713.[5] He came to Egypt as a Franciscan missionary in July 1750. After spending several weeks in Cairo, he left for Ǧirǧā in the south on September 11. In August 1751, he was appointed to lead a missionary expedition to Ethiopia. After a failed expedition and his expulsion from the Ethiopian royal court of Iyasu II in the city of Gondär, he returned to Europe in May 1754, and went to Egypt once more a year later. Then he served as an army chaplain for the Holy Roman Emperor Francis I Stephen's Florentine troops during and after the Seven-Year War, before becoming a missionary prefect in St. Petersburg in late 1765. After his expulsion from Russia in the spring of 1769, Prutký reported to Rome. He died in Florence on February 8, 1770 on his way back to the home province of St. Wenceslas, and was buried in the Franciscan convent church crypt in Fiesole.

Prutký composed several manuscript books, of which his Latin *Itinerarium* is being edited today after about 250 years. This voluminous work contains 485 folia of format varying between 14.5 × 21 and 17 × 23 cm, with an average of 34 to 36 lines of text per page. In general, it comprises two parts devoted to Egypt and Ethiopia respectively. *Itinerarium* is arranged into chapters (85 and 82, respectively) and, as it undoubtedly was intended for publication, was meant to be an exhaustive account of both countries.[6]

The present essay focuses on the first half of *Itinerarium*, which describes Prutký's travels and experiences in Egypt. In this section, Prutký treats the geography and topography of Egypt, local fauna and flora, administrative divisions of the country, administration proper, military affairs, as well as religious and social issues. He is also quite attentive to the country's monuments of both pharaonic and Christian antiquity.[7]

The Complicated Nature of Prutký's Itinerarium

It should not be surprising that in a work of this scope Prutký would have made use of accounts available to him through the published work of others. Indeed, it is obvious that while he knew much from his own first-hand experience, he also relied heavily on information obtained only at second hand for many other elements of his text. The extent, however,

[5] A comprehensive treatise on the life and work of R. Prutký is to be published as an introduction to my edition of the second part of Prutký's Latin *Itinerarium* (see Bibliography).

[6] The chapters of Part I of the manuscript are listed in Verner, «Ancient Egyptian Monuments», pp. 373-374.

[7] Part II of *Itin.*, generally speaking, relates Prutký's visit to Ethiopia together with events that followed, and its overall form and organization is analogous to Part I.

to which he borrowed from accounts written by others is astonishing; the assessment of this particular feature of Prutký's *Itinerarium* and its consequence for our appreciation of the manuscript are the principal goals of the present essay.

In order to duly appreciate the issue at stake, we may first need to look back, since Prutký's reliance on other authors had already been noted as early as 1946 when František X. Vilhum published his book on Czech Franciscans in Abyssinia. Based on his studies of manuscript accounts by both Prutký and his older colleague Jakub Římař (Jacobus a Cremsirio of Latin documents), Vilhum was able to determine that "as to their content, both itineraries are completely identical — sometimes even in their phrasing or word choice".[8] Římař was Prutký's superior in Egypt and had written several manuscripts, including one also entitled *Itinerarium*, the work referred to by Vilhum in the quotation above.[9] The fact that Vilhum did not elaborate further on his observation of the texts' similarities with other texts in any scholarly journal and that his booklet was only accessible to the Czech-speaking audience meant that the perplexing discovery remained unnoticed by the scholarly community, while only a few isolated chapters (in Czech translation) were published from both manuscripts until recently. It should also be mentioned that most research devoted to Prutký's *Itinerarium* since the 1940s has concentrated on the manuscript's "Ethiopian part", culminating in the 1991 English translation of this entire part.[10] And since Prutký depends on Římař mainly in the "Egyptian part" of his manuscript, there is then little wonder that the scholars working on the "Ethiopian part" of the *Itinerarium* would have been unaware of Vilhum's discovery which then does not appear in their textual analyses. The sole exception to the Ethiopia-dominated focus was Miroslav Verner's 1968 article devoted to Prutký's chapters on Egyptian pyramids, the Giza Sphinx, and mummies.[11] But even though Verner attemped to determine possible sources and influences in Prutký's account by comparing his text with a number of

---

[8] Vilhum, *Čeští františkáni*, p. 45; the translation from Czech is mine.

[9] Římař, *Itin.* (see Bibliography). The manuscript is a true diary with occasional excursions rather than a monographic treatise attempted by Prutký. Unlike Prutký, Římař never went to Ethiopia and his manuscript deals almost exclusively with Egypt and Holy Land (except for a 39-pages long *Descriptio Aethiopiae seu Abissiniae*); we must, therefore, read Vilhum's statement as applying to the Egyptian or the first part of Prutký's *Itin.*

[10] The book appeared as vol. 174 in the Hakluyt Society's Second series – Arrowsmith-Brown, *Prutky's Travels* (see Bibliography).

[11] Verner, «Ancient Egyptian Monuments». The first version of the article appeared in 1967 in Czech. The chapters analyzed are *De pyramidibus*, *De Sphinge idolo*, and *De mumiis*, i.e. chaps. 19-21 of Part I.

published authors, he does not seem to be aware of Prutký's crucial dependence on the manuscript text by Římař.

In recent years, the complex nature of Prutký's *Itinerarium* has been both overlooked and misinterpreted by Josef Förster — most notably in his annotated edition and translation of the "Egyptian part" of the *Itinerarium*. The editor's commentary on this part of the manuscript does not indicate any intertextual relations.[12] Instead, in his historical and literary introduction to the edition, Förster repeats his appreciation of Prutký's positivism and the personal exploration described in his earlier studies.[13] At the same time, a chapter entitled *On the Newly Discovered Intertextual Relations between the Itineraries of Římař and Prutký* is inserted into the introduction where three issues deserve our attention. First, Förster mentions the explicit observation made by Vilhum in 1946 about the glaring similarities of the manuscript *Itineraria* by Římař and Prutký but downplays it, calling the observation marginal and allegedly considered unimportant by Vilhum himself; secondly, he claims the relationship between the two manuscripts to be his recent discovery without citing previous observations about the texts' relationship, speaking of it as a result of his own long-term detailed analysis;[14] and lastly, he still does not reconsider his views of Prutký as an "exceptionally sensitive, focused, and methodical observer", but instead lauds Prutký's "consistent empiricism".[15] Not only are such judgements and claims grossly fallacious, but the real complexity of Prutký's text is even more profound than originally seen by Vilhum, as I shall demonstrate in due course.

As stated above, research on Prutký's *Itinerarium* has been heavily dominated by its second, Ethiopian part. I myself have directed my attention to Prutký's missionary activities in Ethiopia and to that section of his *Itinerarium* since 1999, when I first took interest in Remedius Prutký and his manuscript. Later I started preparing a critical edition of this "Ethiopian part" and its translation into Czech. Along with this text-editing work, I also worked on the biography of the author. In studying the "Egyptian part" of his manuscript more closely as a result of this work, I realized that

---

[12] Cf. Förster (ed.), *Remedius Prutký*. This is a publication of his Ph.D. thesis. Edited are the first 32 chapters out of 85 (except for the first two, missing in the manuscript, and with Chapter 3 preserved incomplete), including Chapter 31 analyzed in this article.

[13] Förster (ed.), *Remedius Prutký*, pp. 91-96. Originally, that chapter of the introduction was presented as a conference paper in 2004, then published in 2005 in German (Förster, «*Sine experientia nihil sufficienter sciri potest*»), then in Czech, and again in Förster's Ph.D. dissertation in 2007, and, finally, in the 2009 book, without any changes apparent in evidence or interpretation.

[14] But cf. here footnotes 8 and 28.

[15] Förster (ed.), *Remedius Prutký*, pp. 105-106.

his chapters on the Holy Land were not original, and that Prutký actually would not have been able to undertake the journey as he described it. However, it was only in 2005, upon casually reading the passage on pyramids in Římař's *Itinerarium*, that I became aware of the close relationship between Prutký's and Římař's manuscripts. Being busy with prior commitments, I did not immerse myself in this intriguing issue concerning Part I on which someone has meanwhile started working;[16] rather, I returned to the "Ethiopian section" and focused on Prutký's biography during his Ethiopian mission and in the subsequent period of his life.[17]

I did engage with the "Egyptian part", after all, when I decided to prepare a conference paper for the Coptological congress in Cairo in 2008. My further enquiry into the selected subject, however, was to reveal a more complicated reality which, in turn, changed my 2008 Cairo presentation considerably and had a profound impact on the overall understanding of Prutký's *Itinerarium*.

Prutký's 1750s Visit to the Monasteries at Scetis

To be sure, a few accounts in Prutký's manuscript deal with issues of particular interest to Coptologists, and it is noteworthy that several of these do not appear to have been borrowed from Římař. Indeed, there is a separate chapter devoted to the "Desert of St. Macarius in Lower Egypt" in Part I of his *Itinerarium* that deals with a Coptological issue *par excellence*, the monastic settlements in the present-day Wādī al-Naṭrūn (ancient Skētis).[18] Also exciting about this account is the fact that it is a rare description of the individual monasteries of Wādī al-Naṭrūn in the eighteenth century by a Westerner. The handful of surviving reports come from Elias Assemani (1707), du Bernat (1710), Claude Sicard (1712), Joseph Simon Assemani (1715, with Sicard), le Sieur Granger (1730), and Charles Sonnini (1778). Thus Prutký's report would be even more welcome as an otherwise unrelated account.

The Journey

In following Prutký's narrative of the Wādī al-Naṭrūn monasteries, we are informed that before sunset he and his companion embarked on a ship

[16] Cf. notes 12 and 13.

[17] I have recently finished my edition of Part II (in the press), and managed to clarify the circumstances of Prutký's death, having also determined the place of his burial (2011).

[18] *Itin.*, ff. 85v-91r (chapter 31 – *De deserto S. Macarii in Aegypto Inferiori*). Nothing like that can be found in Římař's *Itin.* or *Diurnalia*.

in Cairo's riverine port of Būlāq and made a journey to the north-west. They berthed overnight on the eastern bank of the westernmost or the Rosetta branch of the Nile. Having spent a cold night under the open sky, they resumed sailing to reach the village whose name was Estris (possibly Atrīs).[19] At daybreak on the third day of their journey, they set out to the west, leaving the Nile behind. On that very day before sunset they reached the first of the monasteries in Scetis, the Monastery of St. Makarios the Great (Dayr Abū Maqār).

The account of the monasteries themselves begins with the general features the four have in common. Prutký describes that they all are of a quadrangular ground plan, are heavily fortified with a keep or tower, which includes a chapel, storerooms, and a library housing a number of Arabic and Coptic manuscripts. Due to the permanent threat of Arab or Berber raids, continues Prutký, the convents always have a diminutive doorway to be closed with a massive iron-plated door. Furthermore, each of the monastic complexes is comprised of two or three churches, many chapels and an uncountable number of cells, he says. Last but not least, Prutký mentions the *epiphaneias*-tank one can find in some Coptic churches, and he makes a reference to such a tank he saw in the Church of Saint John the Baptist at Dayr Abū Maqār. He also refers to the existence of a sacristy and an oven attached to the east side of that church.

Prutký recognized the Monastery of Abū Maqār to be the most famous convent in the *wādī*. However, he reports on only two of the churches extant in the monastery — a smaller one dedicated to St. Makarios and another, larger but half-ruined one dedicated to St. John the Baptist. As for the latter, it must be the principal church of the Middle Ages, dedicated to the monastery's founder St. Makarios, with the northern *haikal* (sanctuary) dedicated to St. John the Baptist within this Church of Abū Maqār.[20] Prutký reports that four small *feretra* (reliquaries) were shown to him by the monks, who asserted that these contained the bodily remains of the three Makarioi and of St. John the Dwarf. Prutký's account seems probable, as the feretories stand in the choir of the church even today, though his reference to 200 columns fashioned in the Gothic style and supporting the vault in this sanctuary sounds unlikely.[21]

---

[19] A. J. Butler undertook the same journey in winter 1883 having started in the village he calls *Trîs* (cf. Butler, *Ancient Coptic Churches*, *I*, pp. 290-295, esp. 291-293). He, however, arrived at the Monastery of Abū Maqār the same day late at night. Sicard (*Nouveaux mémoires*, *II*, pp. 26, 29, and 31) calls the village *Estris* in 1716 as does Prutký; in the second edition of his report, for *Lettres édifiantes et curieuses*, however, the name was modified to *Etris* (*V*, pp. 18-19).

[20] For identification of these sanctuaries, see White, *Monasteries*, *III*, pp. 48-49.

[21] Interestingly, Sicard (*Nouveaux mémoires*, *II*, p. 35; *Lettres édifiantes et curieuses*, *V*, p. 24) speaks of 20 Gothic columns supporting the vault.

The Tale of St. Apollinaria Sheds Light on the Narrative

As the narrative continues, we encounter even more interesting information as Prutký tells a story of St. Apollinaria, the famous female monk of Late Antiquity. Prutký says the Church of Saint John the Baptist contains a chapel dedicated to St. Apollinaria, who had retired to the Abū Maqār monastery disguised as a monk. He then adds that she was a daughter of Anthemius, a consul during the reign of Queen Arkadia (ff. 87r-v). At the same time, he argues that Copts are wrong in asserting that Apollinaria is a daughter of the Emperor Zeno (Zēnōn). Prutký possibly confuses Apollinaria with a different person in this regard, namely St. Hilaria, eldest daughter of Zēnōn, who is another example of a late antique female monk. In fact, Anthemius was the Emperor of the West between 467 and 472; the mention of queen Arkadia must then refer to Arkadios, Emperor of the East between 377/8 and 408, during whose reign the first destruction of Scetis occurred.

The most revealing thing about the story of St. Apollinaria as presented by Prutký is not simply that it is wrong; it is confused in a very specific way that is in agreement with the data given by Sicard, as we saw above. Indeed, the story is identical with the account by a well-known French Jesuit missionary, Claude Sicard (1677-1726), as presented in his description of the Wādī al-Naṭrūn monasteries published first in 1717.[22]

Identifying the similarly confused story of St. Apollinaria is, however, only the beginning of unraveling the complicated nature of Prutký's account. A simple comparison of both texts reveals that in addition to the confusion about St. Apollinaria, Prutký's descriptions of the Church of Saint John the Baptist, its chapel dedicated to St. Apollinaria, and the reliquaries all depend heavily on Father Sicard, even though Prutký makes no mention of his Jesuit predecessor. The same is true of Prutký's comments about the staff present during his visit to Dayr Abū Maqār — he asserts that the whole community consisted of only one regular, one monk who acted as a gatekeeper, and two deacons not in a religious order. That is exactly what Sicard had observed some forty years earlier when he undertook his first journey to Wādī al-Naṭrūn in December 1712. In 1717, Sicard

---

[22] Namely, as a part of his *Lettre d'un Missionnaire en Égypte à Son Altesse Sérénissime Monseigneur le Comte de Toulouse*, dated June 1, 1716 in Cairo, published in 1717 in *Nouveaux mémoires, II*, pp. 1-288, re-edited in *Lettres édifiantes et curieuses, V*, pp. 1-187, and most recently in Martin (ed.), *Claude Sicard, II*. The visit to Wādī al-Naṭrūn is presented in *Nouveaux mémoires, II*, pp. 25-89 (with the story of Apollinaria on p. 37), and *Lettres édifiantes et curieuses, V*, pp. 17-72, and Martin (ed.), *Claude Sicard, II*, pp. 10-30. I owe my first acquaintance with Sicard's distorted version of the story to the late O. Meinardus and his *Monks and Monasteries*, p. 90.

published his account in the second volume of *Nouveaux mémoires*. It is apparently on this text that Prutký so greatly depended when relating his own visit to the monasteries.

From Dayr Abū Maqār, as he says, Prutký set out for the Monastery of the Syrians (Dayr as-Suryān). During this journey, he was shown the Tree of Obedience. Prutký was told that this tree had grown out of a dead staff which St. John the Dwarf had irrigated for two years until it took root and became a mighty tree bearing abundant fruit still in Prutký's time. Tellingly, Prutký gives its French name *alizier*;[23] the same one as Sicard gives in his book.[24]

Remedius Prutký vs. Claude Sicard

If we then follow Prutký to Dayr as-Suryān, and thereafter to Dayr Anbā Bišūy and Dayr al-Baramūs, we would see him reporting on a number of other things. However, we would also recognize that Prutký's narrative on the whole depends on that of Sicard. This closer look would reveal to us that Prutký most likely translated Sicard's text from French into Latin, as is evidenced in the repetition of the sequence of events as given by Sicard, and in the borrowing of entire pages, sentence by sentence. Most of Prutký's account of Wādī al-Naṭrūn agrees with the one by Sicard *ad verbum*, which proves true not only in its descriptions of places and structures, but also in its narrative, where specific circumstances are mentioned.

We can now briefly sum up Prutký's entire account point by point. By doing so, we will at the same time list the agreement between the two texts. The sequence of events treated in both texts is as follows: departure from Būlāq, on a ship; sleeping under the open sky; arrival in the village of Atrīs; instructing local Christians and spending the night there; departure from Atrīs for Scetis; general description of Scetis and its eremitic history; arrival at Dayr Abū Maqār at sunset; general architectural features of the four monasteries; numbers of monks who live in individual monasteries; descriptions of monks' clothing; office of *amīn ad-dēr*; description of the churches in Dayr Abū Maqār; departure from the monastery; the Tree of Obedience; the Path of the Angels (i.e., the desert path marked with stones); arrival at Dayr as-Suryān; irrigated garden and churches there; strict fasting practices of the monks living there; constant threat of Arab raids; arrival at Dayr Anbā Bišūy; return to Dayr as-Suryān to stay overnight there; setting out for Dayr al-Baramūs while examining vestiges of wildlife; arrival

---

[23] *Itin.*, ff. 87v-88r: "arborem … || Gallice *alizier* nominatam".

[24] *Nouveaux mémoires, II*, p. 43. In *Lettres édifiantes et curieuses* (vol. V, p. 28), the name was modified to *alisier*.

at Dayr al-Baramūs; some historical details about the monastery, including the story of St. Arsenius; origin of the name *Elbaramus* in *Piromanus* which comes from *Romanus* and means "the monastery of the Greeks"; stories of Moses the Ethiopian, Maximus, and Timotheus; the lake of natron; the "desert sea" with *lapides aquilini*.

To demonstrate the way in which Prutký adopted Sicard's narrative, two eloquent examples follow, one from the beginning of the narrative, the other one from its conclusion.

Claude Sicard, 1716
(*Nouveaux mémoires, II*, pp. 29-30)

[...] laissant le Nil à nôtre Orient, nous mîmes le pied sur || le sable du desert de *Sceté*. Ce desert, dont Pallade & Rufin nous ont fait la description, est fameux par les voyages, que les saintes Paule & Melanie y firent, & par plus de cinq mille Religieux qui l'habitoient, du nombre desquels étoient ces saints hommes Ammon, Arsene, Moïse le Noir, Effrem, Appollon, [...]

(p. 71)
Je ne fis pas une plus longue Mission à *Elbaramous*. J'en partis le douzième pour aller voir le Lac de *Nitrie* ou *Natron*, à deux lieuës de ce Monastere vers le Nord. Ce Lac a deux ou trois lieuës de longueur sur un quart de largeur. On y tire tous les ans trente-six mille quintaux de Natron pour le Grand Seigneur, qui luy rendent environ trente-six bourses. J'entray dans l'eau jusqu'aux genoux pour m'approcher des Ouvriers, qui travaillent tous nuds au milieu du Lac avec des barres de fer longues de six pieds, & épaisses comme le doigt. Ils frappoient de ces barres pointuës par le bas [...]

Remedius Prutký, 1760s
(*Itinerarium*, f. 86r)

Nilum versus Orientem relinquendo, ingressi sumus arenam deserti *Scete*, de quo scripsere Pallad et Ruffinus fore famosissimum, et merito, cum illud sua sancta vita ac moribus sanctus Paulus Eremita et Melanius consecraverint, ac ultra quinque millia religiosorum in eo convixere, e quibus prodierunt praecipui sancti homines uti sancti Amon, Arsenius, Moyses Niger, Ephrem, Appollonius, [...]

(f. 89v)
Non adhuc sufficienter quietus meus animus, nisi et lacum intuerer *Nitron* seu *Nitri* nominatum, duabus a monasterio leucis versus *Nord* dissitum, discessi perlustrandum; eum reperi in longitudine quasi trium leucarum ac unius quadrantis leucae in latitudine, de quo omni anno 36000 centenarios nitri extrahunt, annuos grand sultano Constantinopolitano accumulando proventus triginta sex bursarum. Ut autem labor fabricantium melius conspiceretur, aquam in genua usque ingressus, considerando laborantes nudos in medio laci, magnis vectibus ferreis sex pedum longis, crassis unius palmi (!) in puncto cuspidatis, violenter terram percutiunt [...].

Besides the "positive" points of agreement between the two texts, Prutký follows Sicard also in his silence on matters which could have been discussed. For example, neither author mentions the patriarchal burials in Dayr Abū Maqār or the patriarchal history of the monastery, which would

have otherwise merited attention. Prutký's reliance on Sicard's account is even more evident in that Prutký limits himself to what can be found in Sicard's narration — without expanding it with anything of his own, except for some minor general comments. And yet, Prutký occasionally tries to stress his alleged personal experience, as he makes use of such expressions as "I found out", "I wanted", "my spirit was not satisfied", "in my desire to thoroughly survey the desert, I…", and the like.

Another snippet related to the reliquaries at Dayr Abū Maqār will demonstrate the kind of personal perspective on Egyptian monasticism Prutký entered into his (or Sicard's) account. It can be translated as follows (the underlining is mine):

> […] truly, they are very wrong, as they are also in glossing over many other things and stories — instructed in a straying way and lacking studies. However, since I was a more familiar associate with these monks, they wanted to reveal their sympathy to me and they showed me four small reliquaries asserting that it was relics of the three Macarii and of St. John the Dwarf resting in them.

(*Nouveaux mémoires, II*, p. 37)	(*Itinerarium*, f. 87v)
[…] mais ils se trompent dans ce fait, comme dans plusieurs autres.	[…] verum aberrant valde, uti in aliis multis rebus ac historiis studio carentes, erronee imbuti sunt.
	Dum autem dictis monachis familiarius conversatus fuissem, suum erga me favorem contestari volentes
On me montra dans le Choeur de l'Eglise de S. Macaire quatre petits cercueils, où reposent, disent les Coptes, les ossemens des trois Macaires & de Saint Jean le Petit. […]	quatuor parva mihi demonstrabant feretra, in quibus reliquias requiescere affirmabant trium Macariorum et sancti Joannis Minoris […]

Prutký's Attitudes towards Coptic Monasticism and Monks

With Prutký's concealed dependence on a report published earlier by C. Sicard now sufficiently demonstrated, we may ask whether there is anything at all in Prutký's account we could consider his own, original contribution to the topic.

Besides his attempts to convey the veracity of his account and minor additions in the form of adjectives supplemented throughout the text, we might expect to discern Prutký's input in his occasional comments on the Coptic monks which would have been drawn from personal experience of some sort with Egyptian Christianity and monasticism. Some of these opinions and attitudes ought certainly to be reflected in the words he occasionally adds to Sicard's narrative. While we are now able to recognize

Prutký's supplements to Sicard's text, we also realize that these are not very original either, being mostly stereotypes and ancient animosities known from other Western sources, too. For Prutký, Coptic monks are ignorant, uninformed and negligent. At the same time, they are deplorable both for their life in the darkness of heresy and schism, and for their miserable living conditions. Admittedly, Prutký admires the severe way of life practiced by these monks in the remote solitudes of the desert and their rigorous fasting practices, but then he decries and even scorns it as pointless because practiced in ignorance of the truth. In this Prutký was certainly a child of his own era and social background. Another stereotype one finds in Prutký's words is the discrepancy between the glorious past and the sad present, between the heroic centuries of early Christianity in Egypt and the modern situation under Ottoman rule and in separation from Rome. Similar attitudes and opinions can also be observed in the "Ethiopian part" of Prutký's work, applied in that case to Ethiopian Christians and their hierarchical church.

Evaluation of Prutký's Trip to Wādī al-Naṭrūn

We have examined Prutký's account of his reported visit to the monasteries at Scetis, concluding that he apparently exploited the account by Claude Sicard, published some forty years earlier. Notwithstanding that, we were also able to recognize a limited amount of Prutký's own material in his account.

Another and even more serious question may be whether Prutký actually ever visited Wādī al-Naṭrūn. We need to preface this inquiry by stating that Prutký does not give precise dates for his alleged travel to Wādī al-Naṭrūn; he only states it was in December (*Itin.*, f. 85v). Since he first came to Cairo on July 27, 1750, and left on September 11th of the same year to assume his duties in Ǧirǧā, it is not likely that he would come back to Cairo from his station to go to see the monasteries in December 1750. One cannot, however, eliminate the possibility that Prutký traveled to Scetis during his second stay in Egypt (July 14, 1755 to July 2, 1756); although the Wādī al-Naṭrūn chapter precedes those relating this period, we need to bear in mind that the sequence of chapters of the manuscript is not strictly chronological but rather thematic. We know that the second time Prutký remained in Cairo because of administrative duties imposed on him in the absence of the prefect. However, Prutký also mentions that during that year nothing noteworthy happened (*Itin.*, f. 449r). Not to be overlooked is the fact that Prutký's statement regarding the choice of December for his journey is, in fact, in agreement with Sicard's itinerary. Hence, the dependence of Prutký's narrative on the one by Sicard and the fact that it seems impos-

sible to place Prutký's claimed journey into his biography, make it unlikely that Prutký ever went to see the monastic settlements in the desert of Scetis as his text claims. If Prutký did, by chance, actually visit Scetis, his manuscript account does not appear to reflect his personal experience there.

While Prutký's dependence on Sicard's text is now more than evident, we also need to consider whether he might have adapted Sicard's narrative from intermediary books or manuscripts. Although it does not seem to be the case here, we cannot exclude such an eventuality; the more so because a similar pattern appears to be true with several of the passages Prutký copied from Římař who, in his turn, had made use of works by others including Sicard. In some of these cases, we can see Prutký appropriating Římař's text, but omitting the explicit references to the sources as correctly quoted by Římař.

Derivativeness and Originality in Prutký's Itinerarium *Reassessed*

Two objectives were in my mind for this essay: to present my findings about Prutký's account of the monasteries in Wādī al-Naṭrūn which was the original subject of my paper presented at the congress of Coptic studies, and to offer some general observations on the derivativeness and originality of Prutký's *Itinerarium* as a whole.

It can now be summed up that Prutký plagiarized a substantial portion of the "Egyptian part" of his manuscript from Římař. Tellingly, the text he copied from Římař's manuscript is usually marked in that manuscript by a vertical line drawn in pencil *in margine* of a respective text. These markings should be the first clue in any future detailed study of the similarities of Prutký's and Římař's manuscript works. Occasionally, even Prutký's handwritten short notes can be found in the same *Itinerarium* manuscript by Římař.

It is now also apparent that Prutký plagiarized his account of Wādī al-Naṭrūn from Sicard. How likely is it then that he exploited Sicard's text for other chapters of his manuscript as well? As we search through Sicard's writings for other possible accounts, it becomes apparent that, indeed, Prutký most likely borrowed from Sicard in a few more cases, one of them being an account of the boundary stela of Akhenaten at Tūnā al-Ǧabal in Chapter 38.[25] My study of that chapter has also revealed that even many of the illustrations in *Itinerarium* are in fact adopted or adapted from Sicard's

---

[25] For this, see Dospěl, «Dva misionáři a stéla krále Achnatona», where the demonstration of Prutký's appropriation of Sicard's text is more elaborate than in the present essay — both texts together with drawings relating to them are carefully compared with each other and with archaeological reality.

book. To make the situation even more complicated, there are passages in Prutký's *Itinerarium* agreeing with Sicard's text but evidently not copied directly from Sicard but rather from Římař, who, to some extent, had to make use of various sources, too.[26]

Finally, should we expect similar patterns of borrowing and plagiarizing in the "Ethiopian section" of Prutký's manuscript book too? Despite the predominant focus on Part II of the *Itinerarium*, no scholar so far has addressed the question whether Prutký depended heavily on accounts by others in the "Ethiopian section" of his *Itinerarium* too, though this appears to be the case.[27] We cannot expect much influence from Římař who never went to Ethiopia and does not concern himself with the country in his manuscript in any comprehensive manner; yet, the situation is complicated enough in that Římař twice refers to Prutký's personal experience in his own short manuscript section on Ethiopia (*Descriptio Aethiopiae seu Abissiniae* in his *Itinerarium*, ff. 344r-363r) while, subsequently, Prutký clearly used that text in composing the "Ethiopian part" of his own work, as is also evident from the marks he makes in Římař's text.[28] Even more interestingly, there is another folder in Římař's other manuscript book which was actually written by Prutký himself, namely the *Brevis extractus regni Aethyopiae* in Římař's *Diurnalia* (ff. 258r-271v). These observations add greatly to the complexity of textual transmission at stake. Meanwhile, there seem to be other possible concealed sources of Part II. To give one example, in his chapters on Ethiopian Christianity and personal characteristics of the

---

[26] One example is Chapter 6 of Part I (*De insulis Damiata, Delta, et templo Isis*) which agrees with Římař (*Itin.*, ff. 243v-244v) who had apparently adapted the text from Sicard's account published in *Nouveaux mémoires, II*, pp. 113-120, and even met the Jesuit in person. In this Chapter 6, Prutký explicitly gives references to his predecessor, albeit quoting Římař (*Itin.*, f. 244v). In his annotated edition of *Itin.*, Förster mentions Sicard in the commentary on Chapter 6 (pp. 429-430), but he clearly did not familiarize himself with the actual text sufficiently to notice the extensive relationship between Sicard's publication and this Chapter 6; he was then even less likely to notice any similarities in Chapter 31 (Wādī al-Naṭrūn) where no explicit reference to Sicard appears in Prutký's text. This is underlined in Förster's «*Sine experientia nihil sufficienter sciri potest*», p. 72, where he says: "Es ist schon verwunderlich, dass er seinen bedeutenden Vorgänger, den Missionar Claude Sicard, nur einmal erwähnt", also devoting to him a 22-lines footnote, where he is wrong about the specific edition of Sicard's relation given in the text (originally by Římař). He also omits Sicard's 1712 journey to Wādī al-Naṭrūn as well as his 1713 and 1714 voyages through the Delta when listing Sicard's journeys.

[27] Richard Pankhurst, in his commentary supplementing the English translation in Arrowsmith-Brown, *Prutky's Travels*, occasionally comments on Prutký's explicit references to earlier travelers, but does not address the latent issue of the derivative nature of the work.

[28] In his study on Římař published in 1957, Karel Petráček [see Bibliography] noted the similarities between the *Descriptio* by Římař and Prutký's text, but his conclusions only concern the genuineness of Římař's text.

Ethiopians, Prutký draws on the work of a Portuguese Jesuit, Nicolao Godinho, and copies entire pages without even mentioning Godinho's name.[29]

While the similarities of Prutký's and Římař's manuscript works were first noticed in 1946, my recent studies — mentioned in articles published in Czech and in the paper given in Cairo in 2008 — further demonstrate Prutký's concealed dependence on a number of published sources, which probably include writings by, among others, Godinho, Kircher, Ludolf, and Sicard. All these observations inevitably lead us to a substantial re-evaluation of Prutký's *Itinerarium* as a work of problematic authenticity and with complex relationships to other manuscripts and published writings.

Although there are certainly original passages rendering various aspects of the country in the "Egyptian part" of Prutký's *Itinerarium* that may derive from his own experiences, I would argue that the work itself is an excellent example of text transmission history. Its other values lie above all in its presentation of Western perceptions of Egypt and the persistence of stereotypes, while both authentic narratives of travel in Egypt and scholarly accounts of the country are best found elsewhere.

Apparently, the level of originality in Prutký's *Itinerarium* needs to be the object of further and careful examination, and the present essay is just one of the steps towards a fuller understanding of this example of complex *Überlieferungsgeschichte*.

Bibliography

Arrowsmith-Brown J. H. (ed.), *Prutky's Travels in Ethiopia and Other Countries*. Notes by Richard Pankhurst [and Charles Beckingham], London 1991.

Butler J.A., *Ancient Coptic Churches*, I, Oxford 1884.

Colombo A., *La Nascita della Chiesa Copto-cattolica nella prima metà del 1700*, Roma 1996.

Dospěl M., «Dva misionáři a stéla krále Achnatona, aneb příběh z říše archeologie textu [Two Missionaries and a King Akhenaten's Stela, or a Story from the Realm of Text Archaeology]», *Pražské egyptologické studie* 6, 2009, pp. 27-32.

Dospěl M., «Jaká je víra Etiopů? Komentovaný překlad jedné kapitoly z *Itineraria* Remedia Prutkého, OFM [The Faith of Ethiopians: Annotated translation of a chapter from Remedius Prutký's *Itinerarium*]», *Parrésia* 4, 2010, pp. 277-297.

Förster J. (ed.), *Remedius Prutký OFM, O Egyptě, Arábii, Palestině a Galileji [On Egypt, Arabia, Palestine, and Galilee] I*, Praha 2009.

[29] Godinho's book was published in 1615 (see Bibliography). In Prutký's *Itin.*, his name is only mentioned when his information on the alleged origin of Ethiopians is presented in Chapter 16 of Part II (*De origine Abbyssinorum*, f. 281v), and a second time, when the geographical and administrative situation of Ethiopia is discussed in Chapter 19 (*De statu praesenti seu moderno Aethyopiae*, f. 291v). Prutký also appears to be quoting from A. Kircher, J. Ludolf and other authorities — whether this is direct or mediated needs to be determined. My preliminary observations were published in Dospěl, «Jaká je víra Etiopů?».

Förster J., «*Sine experientia nihil sufficienter sciri potest*. Die Welt der Antike im *Itinerarium* von Remedius Prutký, 1713-1770», *Listy filologické / Folia Philologica* 128, 2005, t. 1-2, pp. 65-74.

Godignus N., *De Abassinorum rebus, deque Aethiopiae patriarchis Ioanne Nonio Barreto, & Andrea Oviedo, libri tres*, Lugduni 1615.

Hoeberichts J., *Feuerwandler. Franziskus und der Islam*, Kevelaer 2001.

Hoose A.L., «Francis of Assisi's Way of Peace? His Conversion and Mission to Egypt», *The Catholic Historical Review* 96, 2010, pp. 449-469.

Jeusset G., *Saint François et le sultan*, Paris 2008.

Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, nouvelle édition, V, *Levant*, Paris 1780.

Manfredi G., «Custodia Aegypti Superioris», in *Historia missionum Ordinis Fratrum Minorum*, II, *Africa*, Roma 1967, pp. 89-108.

Martin M. (ed.), *Claude Sicard, Œuvres*, II, *Relations et mémoires imprimés*, Le Caire 1982.

Meinardus O.F.A., *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, Cairo/New York 2003.

Metzler J., «Bemühungen der S. C. "De Propaganda Fide" um die Wiedervereinigung der koptischen Kirche mit Rom», *Euntes Docete* 17, 1964, pp. 94-108.

Metzler J., «Foundation of the Congregation "de Propaganda Fide" by Gregory XV», in: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, I/1, 1622-1700*, Rom/Freiburg/Wien 1971, pp. 79-111.

Metzler J., «Werben um die koptische Kirche», in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, II, 1700-1815*, Rom/Freiburg/Wien 1973, pp. 379-403.

Moses P., *The Saint and the Sultan. The Crusades, Islam and Francis of Assisi's Mission of Peace*, New York 2009.

Nouveaux mémoires des missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant, II, Paris 1717.

Petráček K., «Jakub Římař aus Kroměříž. Descriptio Aethiopiae seu Abissiniae (Land und Leute)», *Archiv Orientální* 25, 1957, pp. 334-383.

Prutký R., *Itinerarium*, MS, Library of the Czech and Moravian St Venceslaus Province of the Reformed Order of the Friars Minor in Prague, shelf number Re 14.

Římař J., *Diurnalia (ab anno 1725 usque ad A. 1752 inclusive) cum quibusdam itinerariis et visitationibus canonicis*, MS, Strahov Library, The Royal Canonry of Premonstratensians at Strahov, Prague, shelf number DE IV 5.

Římař J., *Itinerarium*, MS, Library of the Czech and Moravian St Venceslaus Province of the Reformed Order of the Friars Minor in Prague, shelf number Re 13.

Tolan J., *Saint Francis and the Sultan. The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*, Oxford/New York 2009.

Verner M., «Ancient Egyptian Monuments as seen by a Bohemian Missionary V. R. Prutký in the 18th Century», *Archiv Orientální* 36, 1968, pp. 371-383.

Vilhum F.X., *Čeští františkáni v Habeši [Czech Franciscans in Abyssinia]*, Praha 1946.

White H.G.E., *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, III, *The Architecture and Archaeology*. Edited by Walter Hauser, New York 1933.

Association for Central
European Cultural Studies
U Třešňovky 384/8
182 00 Praha 8
Czech Republic

Marek Dospěl

Summary

The area of ancient Skētis (modern Wādī al-Naṭrūn) about 100 km NW of Cairo was once home to thousands of eremites and coenobitic monks. Even though considerably diminishing in numbers over the course of the middle ages and the early modern era, the monastic foundations there retained their prominent status playing, ultimately, an important role in the Europe's "discovery" of the Coptic Christianity. The ancient monasteries attracted numerous Western visitors to Wādī al-Naṭrūn beginning in the seventeenth century; men of letters and representatives of Western Christianity would eventually record their personal experiences, among them a Franciscan missionary, Remedius Prutký (1713-1770).

The present essay focuses on Prutký's account of Wādī al-Naṭrūn in his manuscript *Itinerarium*. While the blatant similarities between Prutký's work and a manuscript by another Franciscan missionary, Jakub Římař (1682-1755), were first observed in the 1940s, my present close examination of Prutký's alleged visit to Wādī al-Naṭrūn reveals substantial problems as to the veracity of this particular account, which appears to have been most likely plagiarized from a text published by a Jesuit missionary, Claude Sicard, in 1717. Since I first presented these findings in 2008, I published two more case studies (in 2009 & 2010) on two other accounts in Prutký's *Itinerarium* that demonstrate the author's tacit use of published texts in composing his own. These findings allow me to arrive, in the latter part of the present essay, to a substantial reassessment of Prutký's *Itinerarium* as a work of highly problematic authenticity, a lucid example of the complex history of textual transmission.

ANIMADVERSIONES

Dimitrios Zaganas

The Problem of Named Sources in Anastasius Sinaita's *Hexaemeron**

Written by Anastasius monk of mount Sinai, the *Spiritual Anagogy of the Hexaemeral Creation* (CPG 7770, hereafter: *Hexaemeron*)[1] is a rich and interesting text, which has been neglected for centuries and which remains still essentially unexplored. In fact, dating from the late seventh to the early eighth century, Anastasius' *Hexaemeron* contains more than 40 references to patristic authors, some of which are *hapax*, but no study has so far identified and evaluated them. Besides, since the *editio princeps* of the commentary is a preparatory one, there is no *apparatus fontium* and thus no possibility to appraise Anastasius' debt to and use of the authority and witness of Church Fathers and other ecclesiastical writers. One would logically expect that the named sources are easier to identify and to assess than the anonymous, but this is only partially true. Indeed, while examining Anastasius' quotations, I have encountered several problems, which I will try to illustrate with a few examples here.

The first and main question was obviously to determine whether a reference to an author is identifiable or not. For instance, at the beginning of the *Hexaemeron*, Anastasius is referring both to Basil of Caesarea and to Gregory of Nyssa. The first quotation can be easily identified, since it does correspond with the first *Homily* of Basil *on the Hexaemeron* (underlined words and phrases are always mine):

> Ὁ δὲ θεόφρων ὑψήγορος Βασίλειος λύων τὴν περὶ τῆς ἀρχῆς εἰσαγομένην ἀντίθεσιν ἔφησεν εἶναι πρεσβυτέραν τινὰ πρὸ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, τὴν τῶν νοερῶν δυνάμεων κατάστασιν (Anastasius, *Hex*. I, 228-231).

---

* This article was earlier presented as a paper at the Internationales Doktorandenkolloquium, Leuven, October 2015. It was written as a part of a research project entitled "Between Tradition and Innovation: a Commentary on Anastasius of Sinai's *In Hexaemeron*", funded by the KU Leuven.

[1] Anastasius of Sinai, *Hexaemeron* (hereafter: *Hex.*), ed. C. A. Kuehn – J. D. Baggarly, OCA 278, Roma 2007. The citations will include book and line numbers. With regard to the controversial issue of its authenticity and authorship, see D. Zaganas, "The Authenticity of Anastasius Sinaita's *Hexaemeron* (CPG 7770)", *REB* 73, 2015, pp. 189-201, where I demonstrated that the *Hexaemeron* can be securely ascribed to Anastasius of Sinai, the author of the *Hodegos*.

Ἦν τις πρεσβυτέρα τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως κατάστασις ταῖς ὑπερκοσμίοις δυνάμεσι πρέπουσα, ἡ ὑπέρχρονος, ἡ αἰωνία, ἡ ἀΐδιος. Δημιουργήματα δὲ ἐν αὐτῇ ὁ τῶν ὅλων κτίστης καὶ δημιουργὸς ἀπετέλεσε (...) τὰς λογικὰς καὶ ἀοράτους φύσεις, καὶ πᾶσαν τὴν τῶν νοητῶν διακόσμησιν... (Basil of Caesarea, *Homélies sur l'Hexaéméron* I, 5, ed. S. Giet, SC 26, p. 104).

On the contrary, the following reference to Gregory of Nyssa has no parallel with the explanation of Gen. 1:3 in his *Apology for the Hexaemeron*, nor with the rest of his works.

Πῶς γάρ, φησί, μετὰ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν φαίνεται ὁ Θεὸς ποιήσας τὸ φῶς; Πῶς δὲ καὶ οὐκ ὀνομάζει ὅλως πυρὸς ποίησιν; Ἐν οἷς εἰπόντος τοῦ πανσόφου Γρηγορίου τὸ φῶς εἶναι τὴν αὐτοῦ πυρὸς φύσιν, ἄλλος ἀντηπόρησε φάσκων· Καὶ δι' ἣν αἰτίαν οὐ προσηγόρευσεν αὐτὸ πῦρ ἡ γραφή· (Anastasius, *Hex*. I, 244-249).

However, it is noteworthy that the opinion attributed by Anastasius to Gregory of Nyssa is quoted anonymously by both John Philoponus and John of Damascus:

... ἕτεροι (scil. τῶν ἐξηγησαμένων) δὲ τὴν τοῦ πυρὸς οὐσίαν τοῦτο τὸ φῶς ἔφασαν ὑπάρχειν (John Philoponus, *De opificio mundi* II, 9, ed. W. Reichardt, p. 74).

Οὐχ ἕτερον γάρ ἐστι τὸ πῦρ εἰ μὴ τὸ φῶς, ὥς τινές φασιν (John of Damascus, *Expositio fidei* 21, ed. B. Kotter, p. 54).

1. *Identifiable sources*

Let me discuss first the case of the identifiable sources. Contrary to what one might think, locating the explicit references is not the only purpose of the investigation. It is also important to determine whether this reference is a faithful or a free quotation, an allusion, a decontextualised and/or an altered citation. Furthermore, it is useful to know if it is a first or second hand information, i.e. whether Anastasius quotes directly from the source or he is basing himself on some compilation. For instance, the aforementioned quotation of Basil by Anastasius is rather faithful, but Anastasius seems to have drawn this opinion from a florilegium. In fact, a few lines further the Sinaita quotes anonymously another opinion, which in reality comes from the first *Homily* of Basil *on the Hexaemeron*:

... ἀπελογήσαντό τινες τῶν ἐξηγητῶν ὅτι εἰπὼν ὁ συγγραφεὺς τὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς ποίησιν διὰ τῶν δύο ἄκρων συμπεριέλαβε πάντα τὰ λοιπὰ κτίσματα ἐν μέσῳ (Anastasius, *Hex*. I, 241-243).

Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Ἐκ δύο τῶν ἄκρων τοῦ παντὸς τὴν ὕπαρξιν παρῃνίξατο (...) Πάντως δὲ καὶ εἴ τι τούτων μέσον, συναπεγενήθη τοῖς πέρασιν (Basil of Caesarea, *Homélies sur l'Hexaéméron* I, 7, SC 26, p. 116).

Apart from the origin, direct or indirect, of named citations, there are cases where Anastasius quotes freely or paraphrases well-known sayings of Church Fathers, in order to adapt them to his own purposes. This happens, for example, with the, unique in the *Hexaemeron*, quotation of Cyril of Alexandria:

> ... Κύριλλος ὁ πάνυ ἐν τοῖς εἰς τὴν Γένεσιν ὑπομνήμασι τῆς ἐξαημέρου διὰ πάσης ταύτης ἔφησε (scil. Κύριλλος) τῆς Μωσαϊκῆς γραφῆς τὸ μυστήριον Χριστοῦ καὶ τῆς ἐκκλησίας καταγγέλλεσθαι (Anastasius, *Hex.* I, 146-149).
>
> Ὅτι διὰ πάσης τῆς Μωσέως γραφῆς, τὸ τοῦ Χριστοῦ μυστήριον αἰνιγματωδῶς σημαίνεται (Cyril of Alexandria, *Glaphyra in Genesim*, PG 69, 13A).

The two main differences between Cyril and Anastasius are that in his *Glaphyra*, Cyril refrains from commenting on the six-day creation, and that he is focusing only on what foreshadows the mystery of Christ, not the mystery of the Church.[2] However, Anastasius tries to place his spiritual explanation of the hexaemeron under the authority of the symbol of orthodoxy that was Cyril for both pro- and anti-Chalcedonians.

Given that the explicit references to famous christian authors are generally employed by Anastasius in order to strengthen his argument, it happens that Anastasius alludes to more than he quotes a widely known opinion. For instance, there are no grounds for considering that Anastasius does really quote the *Symposium* of Methodius of Olympus or the *Oration 38* of Gregory of Nazianzus in the following passage:

> Ἀσφαλεστέρου μὲν οὖν καὶ κρείττονος καθ' ὑπεροχὴν τὸν πρωτόπλαστον τυχεῖν σώματος ὁ λέγων, φησὶν ὁ αὐτὸς Μεθόδιος, οὐκ ἂν ἁμάρτοι, μέσην τινὰ τάξιν φθορᾶς καὶ ἀφθαρσίας ἔχοντος. Τοῦτο γὰρ ἡμᾶς καὶ ὁ πάνσοφος ἐμπεδοῖ Σολομὼν φάσκων ὅτι *Ἐπ' ἀφθαρσίᾳ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον*, τουτέστι μέσον τινὸς ἀρρευσίας καὶ ῥεύσεως, ὅπως ἢ τοῦ κρείττονος ἑλόμενος, ὡς καὶ Γρηγορίῳ δοκεῖ τῷ θεολόγῳ, πρὸς τελείαν ἀφθαρσίαν καὶ ἀθανασίαν ὁδεύῃ ἢ τοῦ χείρονος πάλιν ἀψάμενος... (Anastasius, *Hex.* XI, 979-986).
>
> Ὁ δὲ ἄνθρωπος τούτων ὢν μεταξὺ οὔτε αὐτὸ τοῦτο δικαιοσύνη οὔτε μήν ἐστιν ἀδικία, ἀλλὰ τῆς ἀφθαρσίας ἐν μέσῳ βεβηκὼς καὶ τῆς φθορᾶς, εἰς ὁποτέραν ἂν αὐτῶν νεύσας προσκλιθῇ, εἰς τὴν τοῦ κρατήσαντος μεταβάλλεσθαι λέγεται φύσιν (Methodius of Olympus, *Symposium* III, 7, ed. H. Musurillo, SC 95, p. 104).
>
> Τοῦτον ἔθετο μὲν ἐν τῷ παραδείσῳ, ὅστις ποτὲ ἦν ὁ παράδεισος οὗτος, τῷ αὐτεξουσίῳ τιμήσας, ἵν' ᾖ τοῦ ἑλομένου τὸ ἀγαθὸν οὐχ ἧττον ἢ τοῦ παρασχόντος τὰ σπέρματα, φυτῶν ἀθανάτων γεωργὸν, θείων ἐννοιῶν ἴσως... (Gregory of Nazianzus, *Oration* 38, 12, ed. C. Moreschini, SC 358, pp. 126-128).

---

[2] For an analysis, see D. Zaganas, *Les « Commentaires sur les Prophètes » (Douze et Isaïe) de Cyrille d'Alexandrie: la formation d'une exégèse alexandrine post-origénienne*, thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études, Paris 2014, pp. 135-137.

In both cases, the context and the wording are so different that we can only qualify those references as allusions to the original thought of the authors. To this type of identifiable sources we can, however, add another similar type of references: the deliberately decontextualised and altered quotations. Here the relationship with the source text is very vague, so that the supposed "quotation" is a new text which could be nearly qualified as a forgery. One example from the *Hexaemeron* will help to understand the case better. While explaining Gen. 1:3, Anastasius (or his source) discusses the composite substance of the sun in connexion with the hypostasis of Christ. In this context, he refers to Basil of Caesarea as if the latter had supported the theology of neo-chalcedonism! According to Anastasius, the ineffable composition of the light and the fire in the sun prefigures the ineffable union of two natures in Christ:

> οἱ τὰς φυσιολογίας τῶν κτισμάτων ἐξερευνήσαντες ἄρρητον καὶ ἀκατάληπτον εἶναι τὴν σύγκρασιν καὶ σύνθεσιν τῆς ὑποστάσεως τοῦ ἡλίου εἰρήκασιν, ὡς τύπον ὑπάρχουσαν τῆς ἀρρήτου ἑνώσεως τῆς μοναδικῆς ὑποστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ἐξ ὧν ὑπάρχει καὶ ὁ θεοφόρος Βασίλειος. Εἰ γὰρ φῶς ἐστιν ἁπλοῦν ὁ ἥλιος, πῶς ὑπὲρ τὸ φῶς καταθερμαίνει τὴν γῆν; Εἰ δὲ πῦρ ἄκρατον καὶ ἀμιγὲς ὑπάρχει, πῶς οὐ συγκαίει τὰ δένδρα καὶ τὴν χλόην; (Anastasius, *Hex.* IV, 295-301).

However, this is an intentionally misleading allusion to Basil's *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos*, where the bishop of Caesarea demonstrates, with some irony against the Pneumatomachians, the ineffable essence of the sun:

> Τίποτε ἄρα ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἡλίου οὐσία; Πότερον ἕν τι τῶν τεσσάρων ἐστὶν, ἢ σύνθετός ἐστιν ἐκ τῶν τεσσάρων; Ἀλλὰ μὴν οὔτε γῆ ἐστιν, οὔτε ἀὴρ, οὔτε ὕδωρ ἐστὶν, οὔτε πῦρ. Ταῦτα γὰρ ἐπ' εὐθείας κινεῖται· τὰ μὲν ἄνω φερόμενα, τὰ δὲ κάτω. (...) Οὐ τοίνυν ἐστὶν ἓν τῶν τεσσάρων. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ σύνθετός ἐστιν ἐκ τούτων· διότι τὰ σύνθετα καμάτῳ συνέχεται, ἐκ μὲν τῶν ἐναντίων τὴν σύστασιν ἔχοντα, ἀντισπώντων δὲ ἀλλήλοις τῶν ἐναντίων κατὰ τὴν κίνησιν. Ἀκάματος δὲ τοῦ ἡλίου ἡ κίνησις, διὰ τοῦτο καὶ ἄπαυστος. Ὥστε οὐ σύνθετος. Ἀλλὰ μὴν ἐν τοῖς σώμασιν ἢ ἁπλοῦν τί ἐστιν, ἢ σύνθετον. Οὔτε δὲ ἁπλοῦν σῶμα ὁ ἥλιος· οὐ γὰρ ἐπ' εὐθείας κινεῖται· οὔτε σύνθετον· οὐ γὰρ κάμνει κινούμενος. Οὐκ ἄρα ἐστὶν ὁ ἥλιος. Τοιαῦται ὑμῶν αἱ σοφαὶ διαιρέσεις, ὑπὸ τῶν ὀφθαλμοὺς ἐχόντων καταγελώμεναι (Basil of Caesarea, *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos*, PG 31, 613-616).

In his treatise, Basil indeed expounds the inexpressible substance of the sun, but he makes no mention to the light and he denies that the sun might be of composite nature. Furthermore, Basil's main purpose is to prove the fallacy of his opponents, not to establish the doctrine of Chalcedon.

2. *Unidentifiable sources*

Whilst Anastasius' identifiable named sources raise questions with regard to the nature and the exactness of the quotation, there are other references which cannot be identified due to various reasons. Either they seem to allude to a now lost work or they refer to an otherwise unknown work of a little known author. In both cases, the fact that it is almost impossible to control and to verify the faithfulness of the quotation, obliges us to employ assumptions. For instance, Anastasius is referring to Origen whose *Commentary on Genesis* is lost and only a few fragments have survived. Although it is extremely difficult to reconstruct Origen's exegesis, there is evidence, internal or external, thanks to which we can somehow assume whether a quoted opinion is likely or not to belong to Origen. While commenting on Gen. 2, Anastasius denounces, for example, twice the "wretched Origen": 1) for claiming that the tree in paradise was a fig tree, 2) for assimilating with the woman the tree of knowledge of good and evil.

> Θεοδώρητος δὲ ὁ τῶν Κυρ⟨ρ⟩ηστικῶν συκὴν εἶπεν εἶναι τὸ ξύλον τοῦ καρποῦ, οὗ ἔφαγεν ὁ Ἀδάμ· ὡσαύτως καὶ Θεόδωρος ὁ Ἀντιοχεύς· ὡσαύτως καὶ Ὠριγένης ὁ ἄθλιος (Anastasius, *Hex*. VIII, 12-14).

> ... Ὁ δὲ ἀρρητοποιὸς ὡς αἰσχρουργὸς Ὠριγένης τὴν γυναῖκα τοῦτο (scil. τὸ ξύλον τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν) ἐνόμισεν (Anastasius, *Hex*. IX, 124-125).

Except that the two references contradict each other, Anastasius' assertion disagrees with what Epiphanius of Salamis reports in this regard in his *Letter to John of Jerusalem*, which has been preserved in Latin by Jerome:

> ... aut quis audiat (...) Origenem (...) omnes arbores quae scribuntur in Genesi allegorice intellegentem, scilicet quod arbores angelicae fortitudines sint, cum hoc veritas non recipiat? (Epiphanius of Salamis apud Jerome, *Letters* 51, 5, ed. J. Labourt, p. 164).

It is therefore unlikely that Origen had held such an opinion. Let me now give an example of what might have come from Origen's commentary. While explaining Gen. 3:8-11, Anastasius, like "Adamantius the deceiver", acknowledges the obscurity of the passage and, more specifically, the difficulty to apply it also to Christ in a way similar to the previous passages:

> Ἐπεὶ οὖν πολλὴ καὶ δυσκατάληπτος ὑπὲρ πάντα τὰ προειρημένα ἡ τῶν προκειμένων ἀληθὴς κατανόησις μὴ ὅτι τοῖς καθ' ἡμᾶς, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀνέκαθεν θεολήπτοις καὶ περὶ ταῦτα δεινοῖς, ὡς καὶ Ἀδαμάντιός φησιν ὁ φυρατὴς εἰς Χριστὸν καὶ ταῦτα καθ' ὁμοιότητα τῶν ἄλλων λαβεῖν... (Anastasius, *Hex*. XI, 124-128).

It is not unlikely that this reference to Origen may indicate a contact with his commentary on Genesis, and this for two reasons: 1) for Origen, rendering the sense of the Scripture homogeneous (ἐξομαλίζειν) was a key exegetical principle,[3] 2) Didymus the Blind's *Commentary on Genesis* 3:9-12 probably echoes Origen's willingness to "preserve the sequence of the (christological) allegory" (σῶσαι τὸν εἱρμὸν τῆς ἀλληγορίας).[4]

Apart from Origen, the *Hexaemeron* contains references to works otherwise unknown and to authors of whom we know almost nothing. This is the case, for instance, with Ammonius of Alexandria, for whom only Anastasius informs us that he had composed a *Collection of Patristic Opinions on the Hexaemeron*. Indeed, nothing survived from this work and there is no other testimony.

> ... Ἀμμώνιος ὁ δοκιμώτατος τῆς Ἀλεξανδρέων ἐξηγητὴς σύνταγμα πατρικῶν δοξῶν ⟨τῆς⟩ ἑξαημέρου συστησάμενος πλείστους βιασαμένους ἔφησε τὴν νόησιν τῆς θεοπνεύστου γραφῆς τοὺς μὴ ταύτην εἰς τύπον τῆς ἐκκλησίας νενοηκότας, μὴ ὑπὸ Θεοῦ γεγενῆσθαι, ἀλλὰ μόνῳ γράμματι δεδουλευκότας. Ταύτην γὰρ εἶναι τὴν αἰτίαν τῆς τινων ἐξηγητῶν πρὸς τοὺς ἄλλους ἀσυμφωνίας ὁ αὐτὸς Ἀμμώνιος ἔφησεν (Anastasius, *Hex*. I, 150-155).

According to Anastasius' unique testimony, Ammonius seems to have compiled a sort of catena with a prologue, but nothing enables us to validate or invalidate this information. Besides, the identity of Ammonius is far from being assured not only because the name of Ammonius was very common in Egypt, but also because modern scholarship tends to distinguish between Ammonius commentator and Ammonius polemicist.[5]

As we can see from the examples above, it is not always possible to shed light on references to lost works, especially in case of a *hapax* reference. What is also confusing in the *Hexaemeron* is that Anastasius attributes some quoted opinions not to a single author, but to a group of authors. To give but one example, Anastasius, while commenting Gen. 1:26, criticizes the biblical literalists for reducing the meaning of the creation of man according to the image of God to his dominion over the fish, the fowl and the cattle. More precisely, the Sinaita differentiates himself from some exegetes, including Severian of Gabala, who had understood the dominion of man through some hunting techniques and instruments:

> ... θαυμάζω δὲ ἐπὶ τοῦ παρόντος τοὺς μόνῳ τῷ γράμματι ἐναπομείναντας καὶ ἐνταῦθα καὶ φήσαντας τὴν σωματικὴν τῶν ἰχθύων τε καὶ πετεινῶν καὶ θηρίων πάντων αὐθεντίαν

[3] Cf. Origen, *Philocalia* 1, 29, ed. M. Harl, SC 302, pp. 212-214.

[4] Didymus the Blind, *Sur la Genèse*, ed. P. Nautin, SC 233, p. 220.

[5] See e.g. A. Di Berardino (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 1, Roma 2006, col. 249-250.

καὶ δεσποτείαν εἶναι τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ. (...) Δεσποτείαν δὲ λέγω οὐ τὴν διὰ τεχνικῆς τινος ἐπινοίας καὶ θηρευτικῶν ὀργάνων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων συνισταμένην, ὥς τισιν ἔδοξε λέγειν, ἐξ ὧν καὶ ὁ Γαβαλεώτης ἐστίν. Ἐκείνη γὰρ οὐ δεσποτεία, ἀλλὰ πανουργία καὶ δολιότης ἐστίν (Anastasius, *Hex.* VI, 473-481).

Anastasius' reference to Severian is rather puzzling given that in his *De mundi creatione,*[6] the latter merely acknowledges the image of God in man in his dominion over the animals, without specifying further the meaning of such a dominion. On the contrary, the opinion refuted by Anastasius seems to be closer to Didymus the Blind's literal explanation of Gen. 1:26[7] as well as to the *Homily on the making of man* wrongly attributed to Basil of Caesarea.[8] However, it is unlikely that Anastasius accuses a disciple of Origen for being literalist, since Didymus expounds without delay the spiritual sense of Gen. 1:26. It is also unlikely that he targets Pseudo-Basil's *Homily*, which is first attested in the 820s by Nicephorus of Constantinople.[9] For sure, the reference to Severian, if not due to a misinformation, represents here more the literalist approach to the Bible than a particular view of the bishop of Gabala.

3. *Pseudonymous sources*

Except for identifiable or unidentifiable named sources, we have detected a third and most problematic category: the false references to patristic authors. In fact, whereas the lack of evidence makes the unidentifiable references more or less likely to be genuine, there are some other references in the *Hexaemeron* which can be proved to be pseudonymous. Such a distinction requires a careful examination and assessment of sources, because three different cases of pseudo may happen. The first and most common is when a quotation attributed to one author actually belongs to another author. For instance, Anastasius, while commenting on the number six of the sixth day of creation, assigns to Justin the martyr and philosopher the division of God's creation into six categories of beings: intellectual and immortal, rational and mortal, irrational with sense-perception, mobile and walking without sense-perception, increasing not walking, and not walking without sense-perception:

---

[6] Severian of Gabala, *De mundi creatione* V, 4, PG 56, 475.

[7] Cf. Didymus the Blind, *Sur la Genèse*, ed. P. Nautin, SC 233, p. 152.

[8] (Ps.-)Basil of Caesarea, *Sur l'origine de l'homme* I, 7-10, ed. A. Smets – M. Van Esbroeck, SC 160, pp. 182-194. On the problems of its authenticity and authorship, see CPG 3215.

[9] Cf. Nicephorus of Constantinople, *Refutatio et eversio* 122, ed. J. M. Featherstone, CCSG 33, pp. 215-216.

... Ἰουστῖνον τὸν μάρτυρα καὶ φιλόσοφον, ὅστις λίαν τε ὑπερσόφως εἰς τὸν ἕκτον ὑπομνηματίζων τῆς ἕκτης ἡμέρας ἀριθμὸν (...) πάντα φησὶ τὰ ὑπὸ Θεοῦ δημιουργηθέντα ἐξαχῶς διαιρεῖσθαι, τουτέστιν εἰς νοερὰ καὶ ἀθάνατα, οἷοί εἰσιν οἱ ἄγγελοι, καὶ εἰς λογικὰ θνητά, οἵτινές εἰσιν οἱ ἄνθρωποι, καὶ εἰς αἰσθητικὰ ἄλογα, οἷά εἰσι τὰ κτήνη καὶ τὰ πετεινὰ καὶ οἱ ἰχθύες, καὶ εἰς ἐκπορευτὰ μεταστατικὰ ἀναίσθητα, οἷά εἰσιν οἱ ἄνεμοι καὶ αἱ νεφέλαι καὶ τὰ ὕδατα καὶ οἱ ἀστέρες, καὶ εἰς αὐξητικὰ ἀμετάστατα, οἷά εἰσι τὰ δένδρα, καὶ εἰς ἀναίσθητα ἀμετάστατα, οἷά εἰσι τὰ ὄρη καὶ ἡ γῆ καὶ τὰ τοιαῦτα. Πάντα γὰρ τὰ κτίσματα τοῦ Θεοῦ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς μιᾶς τινος τούτων τῶν ἓξ διαστολῶν ἅπτεται καὶ ἐν αὐτοῖς περιώρισται (Anastasius, *Hex.* VII, 171-183).

Inspired by Aristotle's philosophy, this ramification does not seem, however, to be authored by Justin, and this for two reasons. On the one hand, Justin did not compose any commentary (*hypomnema*) on Genesis, and there is no parallel with Justin's authentic and pseudepigraphic corpus. On the other hand, the aformentioned division into six categories shows many affinities with Anastasius I of Antioch's *Philosophical Chapter* 133, which had also survived in a less abbreviated form, yet under the name of Ps.-Gregory of Nazianzus:

Πᾶσα ἡ τοῦ θεοῦ κτίσις διαιρεῖται εἰς ἕξ· εἰς ἀόρατα λογικὰ οἷον ἀγγέλους· εἰς σύνθετον λογικόν, τὸν ἄνθρωπον· εἰς σύνθετα ἄλογα ⟨οἷον⟩ βοῦν, ἵππον· εἰς αὐξητικὰ καὶ γεννητικὰ οἷον πάντα τὰ ἔμψυχα ζῷα· εἰς πορευτικὰ καὶ κινητικὰ οἷον πάντα τὰ αὐτοκίνητα (κινητὰ δὲ λέγονται τὰ ὑφ' ἑτέρων κινούμενα ὡς κλῖναι, σκάμνοι)· εἰς ἀναίσθητα καὶ ἀκίνητα οἷον πάντα τὰ ἄψυχα (Ps.-Gregory of Nazianzus, *Definitions* 47, ed. K.-H. Uthemann, *OCP* 46, 1980, p. 365).

Despite the affinities, a close comparison of the relevant texts reveals some differences, as for example the absence from the *Hexaemeron* of the distinction between simple and composed and between animated and non animated beings, which do not allow us to identify Ps.-Justin with Anastasius I of Antioch. Nevertheless, it is very likely that the division quoted by the Sinaita stems from some sixth-century author, given that there was a tendency to explain the accomplishment of the six-day creation through philosophical categories.[10]

Another sort of pseudo reference is the fictitious quotation, i.e. a forgery which does not belong to any author. This occurs with Anastasius' grandiloquent reference to Eustathius of Antioch with regard to Gen. 2:18-20:

... ὁ πολὺς ἐν θεολογίᾳ Εὐστάθιος ὁ θεῖος καὶ προσομιλητὴς καὶ μάρτυς καὶ κορυφαῖος τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου διδάσκαλος, ᾧ καὶ πειθαρχοῦμαι ὡς θεολήπτῃ κηδεμόνι. Καὶ γὰρ ἐκ πολλῶν τρόπων ἔστι διαγνῶναι, φησὶν ὁ πατήρ, τούτων τῶν ζῴων καὶ πετεινῶν τὸ

---

[10] Cf. John Philopon, *De opificio mundi* VII, 13, ed. W. Reichardt, p. 305, who had assimilated the six days of creation to the Porphyrian tree.

διάφορόν τε καὶ ἀνόμοιον. (...) Πάλιν καὶ διὰ τοῦ λέγειν τὸ Ἔτι δείκνυσιν ἡ γραφὴ ἕτερά τινα ἐνταῦθα ζῷα προφητεύεσθαι καὶ πετεινὰ παρὰ τὰ πρότερα, οὔτε γὰρ γέγραπται τὰ πρῶτα πετεινὰ ἐκ γῆς γενόμενα, ἀλλ' ἐξ ὑδάτων, ταῦτα δὲ ἐκ γῆς ἐγένοντο, μᾶλλον δ' ἐπλάσθησαν ἰδιοχείρως παρὰ Θεοῦ, καὶ οὐ κατὰ πρόσταξιν (Anastasius, *Hex*. IX, 448-458).

In order to maintain the typological explanation of Genesis, Anastasius attributes different arguments to Eustathius, which betray, however, his own phrasing and reasoning at several points. To mention but one: the distinction between creation by God's own hand and creation by God's command is recurrent in the *Hexaemeron*,[11] while the use of the adverb ἰδιοχείρως as a synonym of αὐτουργικῶς or αὐτοχείρως in order to describe the making of man is attested only within the *corpus Anastasianum*.[12] Besides, Eustathius did not comment on Genesis, and the so-called "Commentary on the Hexaemeron" (CPG 3393) is certainly a pseudepigraphic compilation.[13]

Apart from quotations belonging to a person other than the one to whom they are assigned in the *Hexaemeron* and from invented quotations, there is a last and more complex case: the quotations which partially belong to the author named by Anastasius. This happens, for instance, with a long citation of Methodius of Olympus: Anastasius lists ten biblical arguments against Origen's doctrine of the preexistence of souls, but only half of them can be found in Methodius' treatise *On the Resurrection*. However, as A. Jahn, editor of Methodius' *Opera omnia* in 1865, had rightly pointed out,[14] the corresponding biblical arguments are in a different order, length and context. For instance, Methodius first quotes in full Gen. 2:23-24, then Mt. 19:4-5 containing Gen. 1:27 and 1:28a, whilst Anastasius cites Gen. 1:27b, 1:28a and 2:23a as the third, fourth and eighth respectively scriptural argument:

... Τρίτον τὸ εἰπεῖν τὴν γραφὴν εὐθέως σὺν τῇ ποιήσει αὐτῶν ὅτι *Ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς*· ἐπὶ ἀφθάρτου φύσεως καὶ ἀκτίστου τίς ἦν χρεία ἄρρενος καὶ θήλεος; Τέταρτον ὅτι

[11] Cf. Anastasius, *Hex*. VIIb, 296-297: "οὐκέτι κατὰ πρόσταξιν ... ἀλλ' αὐτουργικῶς" et 773-774: "Οὐ γὰρ κατὰ πρόσταξιν ... ἀλλ' αὐτουργὸς αὐτὸς ὁ Θεός"; *Hex*. IX, 518-521; *Hex*. XII, 45-46: "αὐτουργικῶς, ἀλλ' οὐ προστακτικῶς" and 176-178: "τῶν οὐ κατὰ πρόσταξιν ὡς τὰ λοιπὰ ζῷα γεγονότων, ἀλλ' αὐτοχείρως ὑπὸ Θεοῦ κτισθέντων".

[12] Cf. Anastasius, *Hex*. III, 363-365; id., *Quaestiones et responsiones* 5, 3, ed. M. Richard – J. A. Munitiz, CCSG 59, p. 11.

[13] For a study, see F. Zoepfl, *Der Kommentar des Pseudo-Eustathios zum Hexaëmeron*, Münster 1927. With regard to its inauthenticity, cf. J. H. Declerck, introduction to *Eustathii Antiocheni, Patris Nicaeni, Opera quae supersunt omnia*, CCSG 51, pp. ccccxvi-ccccxvii.

[14] A. Jahn (ed.), *S. Methodii opera omnia et S. Methodius platonizans*. Pars I: S. Methodii opera, Halle 1865, pp. 68-69 n. 2.

καὶ διὰ τῆς εὐλογίας τῆς ὑπὸ Θεοῦ πρὸς αὐτοὺς ῥηθείσης· *Αὐξάνεσθε καὶ* πληθύνεσθε καὶ *πληρώσατε τὴν γῆν* ἢ διὰ σπορᾶς καὶ τόκου σαρκικοῦ τεκνογονία αὐτῶν δείκνυται. (...) Ὄγδοον, εἰ ἄϋλός τις καὶ ἀσώματος πρὸ τῆς παρακοῆς ὑπῆρχεν ὁ ἄνθρωπος, πῶς περὶ τῆς παρ' αὐτοῦ ληφθείσης πλευρᾶς φησιν· *Τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστῶν μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου*; (Anastasius, *Hex.* XI, 950-965).

... αὐτὸς πρὸ τῆς κατασκευῆς αὐτῶν (scil. τῶν δερματίνων χιτώνων) ὁ πρωτόπλαστος ὁμολογεῖ καὶ ὀστᾶ ἔχειν καὶ σάρκας, ὁπότε δὴ τὴν γυναῖκα προσενεχθεῖσαν αὐτῷ θεασάμενος «τοῦτο νῦν ὀστοῦν» ἐφώνησεν «ἐκ τῶν ὀστῶν μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου· (...) «οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ κτίσας ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησε καὶ εἶπεν· ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα» καὶ τὰ ἑξῆς. πῶς γὰρ ἐπὶ ψυχῶν μόνον τό «αὐξάνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν» παραληπτέον; (Methodius of Olympus, *De resurrectione* I, 39, ed. N. Bonwetsch, p. 282).

Now with regard to the unparalleled arguments, some are, elsewhere in the *Hexaemeron*, attributed to other Fathers of Church as well, although they seem to be invented by Anastasius. This is especially the case for the sixth argument which associates Adam and Eve's earthly food, common with the cattle (cf. Gen. 1:29-30), with the inevitably common function of defecation:

Ἕκτον, φησὶ πάλιν ὁ διδάσκαλος, εἰ *Πᾶν τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς ἀφεδρῶνα χωρεῖ* κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου φωνήν, ἀδύνατον ἦν αὐτοὺς κοινῶς τῆς κτηνώδους μεταλαμβάνοντας σπερμοφαγίας μὴ καὶ τὴν ἴσην ὑπομένειν φθαρτώδη ἔκκρισιν (Anastasius, *Hex.* XI, 957-960).

Most of this strange argument is found again in the *Hexaemeron*: 1) in a list of five arguments in defence of the existence of a spiritual paradise, which are attributed by Anastasius to a group of authors, from Philo of Alexandria to Gregory of Nyssa,[15] 2) in a long series of queries falsely assigned to Irenaeus of Lyon.[16] Nevertheless, to the best of my knowledge, the connection between the human body's corruptibility and the discharge of fecal matter does not appear in any author prior to Anastasius. Thus, my impression is that the Sinaita, basing himself on certain genuine elements of Methodius, had forged a new quotation.

Through those examples, I hope that I have managed to highlight the problem of sources in Anastasius' *Hexaemeron*, and therefore the need to be very cautious while making use of his explicit references to patristic authors. The freedom with which Anastasius quotes, paraphrases, adapts,

[15] Anastasius, *Hex.* VIIb, 479-486.

[16] Anastasius, *Hex.* X, 391-393. On the problem of authenticity, see W. W. Harvey (ed.), *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*, vol. 2, Cambridge 1857, pp. 483-484 n. 1; CPG 1315 (7).

alters or forges patristic opinions does not imply that his named quotations are random or accidental. On the contrary, they usually serve a specific purpose in a certain context, which sometimes helps to determine their degree of accuracy. For sure, further research on Anastasius' both real and supposed sources will contribute to a better understanding of his debt to, and of his particular use of, the Church Fathers' tradition.

Faculty of Theology
KU Leuven
dimitrios.zaganas@gmail.com

Dimitrios Zaganas

Vincenzo Ruggieri

Short Remarks on Byzantine Heraclea Selbaces

Along the northern Carian border with Phrygia lies the ancient city of Heraclea Selbaces. The main part of the ruins is still extant on the hill overlooking the village of Vakif.[1] As per usual, however, several of the ancient pieces of decorated marble have been carried away and used to embellish squares, public gardens, and streets of bigger nearby towns. In the village of Vakif, in fact, there are scattered pieces of the ancient city of Heraclea, but one has to visit the nearby town of Kızılcabülük and Karahisar in order to see the excellent marble pieces that have been brought there from Vakif.[2] While Karahisar's garden enjoys three beautiful imperial capitals, Kızılcabülük's school garden — now called müze bahacesi — displays several classical remains, including three marble pieces belonging to Byzantine Heraclea. Fortunately, *MAMA VI* has sketched the plan of the city (p. xiii), but at present, only a few parts of the eastern section of the Stadion are preserved. The southern city wall[3] still maintains a relatively considerable height. To deduce a proper chronology, a detailed analysis would be in order.[4]

[1] The village was formerly called Makıf or Makuf: L. Robert, *Villes d'Asie Mineure, Études de géographie antique*, Paris 1935, p. 220; W.H. Buckler – W.M. Calder, Monuments and Documents from Phrygia and Caria, *Monumenta Asiae Minoris Antiqua VI* (henceforth as *MAMA VI*), Manchester 1939, XIV; L. et J. Robert, *La Carie. II. Le plateau de Tabai et ses environs*, Paris 1954, pp. 153-159.

[2] This custom seems to have occurred for a long time: "Many monuments of Herakleia have been carried to the neighbouring villages, especially Karahisar, 4 kilometres to the west and Kızılca Bölük, about the same distance to the east". *MAMA VI* ib. One ought to remember that Heraclea stood along the main Late Antique road system of northern Caria and milestones have been found in both these villages: F. Hild, *Meilensteine, Straßen und das Verkehrsnetz der Provinz Karia* (Österr. Ak. Der Wiss., philosoph – hist. Klasse, Denksch. 464.B.), Wien 2014, pp. 18-19 and 49-53.

[3] I have attempted to follow the city walls that enclosed the acropolis, but I have failed to find the entire layout as shown in *MAMA VI*. I cannot identify any "late Byzantine construction" wherein inscription n. 116 was set (*MAMA VI*, 44), nor can I recognize any "Byzantine wall" — wherein once again another inscribed stone would have been set (*MAMA VI*, n. 139, p. 51). As for this Byzantine wall, I am quite uncertain as to whether one has to consider the low badly preserved wall which starts from within the village or the southern section of the city walls, on the north of the village and marked on the *MAMA VI* map.

[4] We may believe that the work done on the city walls clearly follows Theodosius Novel 23 issued at Aphrodisias on the 22nd of May 443 (*Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*,

OCP 82 (2016) 239-242

So far the Byzantine urban life of Heraclea has been left in a quasi-total oblivion due to the lack of documented testimonies. What has been told of Byzantine Heraclea in fact, is the very meagre episcopal list which ends with Basilius in 879;[5] nonetheless, the ruins in the garden of Kızılcabülük plunges the city well into the XI century.

Fragment of an epistyle (figs. 1-2)

Located in the school garden of Kızılcabülük, this fragment has the following dimensions: l. 116 cm, h. 24; w. 42. The marble is white, coarse grained, and probably Proconnesian. This piece, as well as the other two that follow, have been crafted from reused blocks of marble. Both sides are decorated. The frontal side features a row (13 cm wide) of four petals arranged in the form of lozenges with a pommel in the centre. Two flat mouldings border the motif along the edges. The other decoration is carved on the bottom and exhibits a rectangular panel with an elongated lozenge, adorned with rondels on all four corners. This very common motif is badly preserved, and the depth of the carving (5 mm) is not, perhaps, original (in fact the petals motif continues for 13-15 mm). The decoration is of a somewhat clumsy type and the decorative motif is not outstanding in its originality. Rough traces of the centre of the lozenge display a motif of intersecting circles, a design once again plentifully recurrent in medieval times.[6]

---

edd. Th. Mommsen et P.M. Meyer, Berlin 1905). The text reads: "Quapropter cum voti causa per Heracleotana civitatem transitum faceremus, petitionibus civium eiusdem maxima sumus commiseratione conmoti, qui tam murorum suorum quam aquaeductus nec non etiam aliorum operum publicorum, utpote longo tempore neglectorum, curam fieri oportere nostris provisionibus flagitarunt". "Wherefore, when for the sake of a vow, We were making a passage through the municipality of Heraclea, We were moved to great compassion by the petition of the citizens of the aforesaid municipality, who requested that care should be given by Our provisions to their walls as well as their aqueduct, and also their other public works, on the ground that they had been neglected for a long time" (Engl. Trans. by C. Pharr, in *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, Union NJ 2001). This undertaking should be regarded as the starting point from which later masonry alterations have to be checked.

[5] V. Ruggieri, *La Caria bizantina: topografia, archeologia ed arte (Mylasa, Stratonikeia, Bargylia, Myndus, Halicarnassus)*, Soveria Mannelli 2005, p. 49. The shortage of bishops and the relatively late date of the last bishop are not elements characteristic of Heraclea alone. A look at the episcopal sees proves more or less the same occurrence in the city of Antioch ad Meandrum (Ruggieri, *La Caria bizantina*, p. 46; for the Byzantine citadel: R.R.R. Smith and Ch. Ratté, *Archaeological Research at Aphrodisias in Caria*, 1994, *AJA* 100 [1996], 21-24), and to Tabai (Ruggieri, *La Caria bizantina*, p. 48, probably an anonymous bishop in the XI cent.).

[6] We have the same decoration at Başbaş, 7 km south of Aphrodisias: "three rows of tangent and intersecting circles that overlap forming four-petaled flowers". Cf. Ö. Dalgıç, *Early Christian and Byzantine Churches*, in *Aphrodisias V. The Aphrodisias Regional Survey*, edd. by

Fragment of an epistyle (figs. 3-4)

The dimensions are the following: l. 110 cm; h. 26; w. 38; reused block with the same features as the previous one. The one fragment resemblances the other not only for its motif, but also for its dimensions, which are relatively similar. Although the edges of both pieces have been erased and the lateral sides partially cut, nevertheless, it seems that the frontal side fits with the previous one, based on the similar motif (four petals and circle) and fairly close height. The frontal design seems to have a deeper carving (17 mm), while the one in the back measures 5-7 mm. The register at the bottom of the entablature shows two different rows of motifs, which do not, however, greatly differ in typology. One, as said, resembles the four-petal one but enjoys less refinement and technique in carving; the central lozenge does not bear any pommel at the centre. The other is decorated once again by circles within which two oblique segments cross each other. A straight strip runs along the centre of the motif. Both pieces could belong to the same setting of the entablature of a medieval templon datable to around the XI century.[7]

Ch. Ratté and P.D. De Staebler, Darmstad/Mainz 2012, p. 386. Remains of middle Byzantine marble decoration are thus attested in Başbaş, as well as in Yeniköy (northeast of Aphrodisias: Dalgıç, pp. 384-385). For close samples one can easily compare the Medieval marble decoration of Aphrodisias, which, as far as I am aware, remains mostly unpublished. It is worth remembering that the four petals and lozenge motif has been largely used in floor mosaics. V. Ruggieri - M. Turillo, *La scultura bizantina ad Antiochia di Pisidia* (OCA 288), Rome 2011, photos 38, 38b-d, and pp. 87-88. In addition, this motif appears also on mural paintings of iconoclastic date, like those in Aloda cave and in the church of Yanartaş (Chimera), respectively in N. Thierry, *Les peintures iconoclasts d'Al Oda en Isaurie. Un example de la persistence iconodule dans le décor iconoclaste*, in *L'aniconisme dans l'art byzantin*, ed. by M. Campagnolo, P. Magdalino, M. Martiniani-Reber, A.-L. Rey, Geneva 2014, pp. 151-157.

[7] It is worth mentioning what L. and J. Robert found in the territory of Tabai at the time of their research. In the village of Karaköy (I am not quite sure whether the name of the village has been changed since: I could not find a village with this name around Tabas) were two good sculptured Byzantine slabs of the X-XI century: "D'autres [fragments], moins intéressantes, sont dans les maisons, On nous a dit que certaines au moins de ces pierres venaient d'une ruine voisine, appelée Sarayözü... il apparaît qu'il y avait là quelque établissement byzantin, avec une église. C'est sans doute de là que provient un beau relief, de 46 cm sur 50, encastré dans le mur d'une maison. Cet ange, dont la face a été consciencieusement écrasée, est appelé par le gens du village «l'Ange de la Mort»". L. and J. Robert, *La Carie*, II, p. 152 and Pl. 30, 1 (for the angel) and 3-4 (for the slabs). All these three pieces undoubtedly belong to the late X-XI cent. The nearby city of Tripolis is under excavation at the moment. As far as coins are concerned, there is a gap found between 641-668 and 976-1030. A *follis* of the 945-959 (under Constantine VII and his son Romanus II) was found in "a small chapel known as Early Byzantine Church. Although the small church was originally constructed in the 5th century A.D., findings suggest that it remained in use until the mid 10th century, having undergone various repairs." Cf B. Duman, *A Group of Local Production Middle Byzantine Period Pottery from Tripolis*, in *Anatolia Antiqua* 22 (2014), 231-2. The citadel of Tripolis has been recently studied and dated in a medieval Byzantine period: B. Duman, *Tripolis'teki geç Bizans kalesi*,

Block of reused marble with incised cross and inscription (fig. 5)

This huge broken piece of marble measures 60 by 56 cm with an average width of 30. Its peculiarity is due to a carved cross, with a sort of tabula ansata inside, with the addition of a two-line inscription. The latter appears to read: A(?).N(?) .. ωN // TH EKΛHCIA +. The lettering is squared and measures between 3-4 cm in height. A cross has been carved to the left, and a possible reconstruction of the full tabula might reach ca. 35 cm; were it so, we could thus expect at least another line of the same inscription. The original inscription might possibly have related the dedication of the building, but the lettering points to an early date (V-VI cent.?). As it stands, the position of the block should be imagined as fixed into the wall of a building, not very high from the ground, given the moderate height of the letters.

Unfortunately, the shortage of buildings still standing on the acropolis of Heraclea impedes any hypothesis of how the medieval city was arranged in that area. The presence of a bishop in the second half of the IX century and the sure existence of an ecclesiastical building *in situ* demonstrates that there was some permanence of Byzantine life, though reduced in scale, in northern Caria. A further consideration regards what was left of Byzantine architecture on that northern border. By crossing the data emerging either from archaeological work — i.e. Aphrodisias, Yeniköy, Başbaş, Vakıf, Karaköy, Sarayözü and Tripolis — and from the episcopal lists, one can better grasp the Medieval profile of that territory.

For the sake of completeness, it seems opportune in this context to reproduce a medieval funerary inscription chiselled on an early Christian slab that I found some years ago in the same garden at Kızılcabülük (fig. 6). In 2015, I was unable to find the huge fragment; hopefully one might reckon that it has been collected and taken to a museum. The text reads as follows:

ἔνδον Μιχαὴλ εὐσεβῶς τεθραμμένου | πολύστονον γνώρισμα τὴν θρεψαμένη[ν| θεῖον τελειοῦν πανσθενεῖ λειτουργία | ὃ καὶ συνάψαν ταῦτα συνδήσει πάλιν | ἄζον πρὸς αὐτὴν τὴν [+ 4] τῶν πρακτέων | ἥκιστα πενθῶν τοῦ βίου πᾶσαν σχέσιν

Pontifical Oriental Institute Vincenzo Ruggieri

in *Mustafa Büyükkolancı'ya Armağan. Essays in Honour of Mustafa Büyükkolancı*, edd. by C. Şimşek, B. Duman, E. Konakçi, Istanbul 2015, pp. 229-245.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5

Fig. 6

Marek Starowieyski

Grégoire Péradzé – patrologue géorgien[1]. À l'occasion de la publication des œuvres complètes[2]

Il y a peu de patrologues qui connaissent l'existence de la patrologie géorgienne. On ne trouve pas d'informations sur ce sujet dans les manuels de patrologie, pas même dans les meilleurs[3]. Dans les manuels d'histoire de l'Église, il n'y a, tout au plus, que quelques lignes consacrées au christianisme ancien en Géorgie. Péradzé lui-même, en voulant rédiger une thèse sur Georges l'Athonite, à l'Université de Berlin, ne trouva pas de livres géorgiens. Bien plus, il ne trouva pas non plus de livres sur la Géorgie dans les richissimes bibliothèques de Berlin. Il finit par découvrir une bonne collection d'ouvrages sur le sujet, mais dans la bibliothèque privée du

[1] Né à Tbilissi en 1899, Grégoire Péradzé quitte la Géorgie après l'école primaire pour continuer ses études en Europe occidentale. Après son doctorat à l'Université de Berlin en 1926, il devient lecteur de langue géorgienne à l'Université de Bonn. Ne pouvant retourner dans sa patrie, il travaille dans plusieurs centres en Europe. Ordonné prêtre en 1931, il devient curé de la paroisse orthodoxe géorgienne à Paris et, en 1933, professeur de patrologie dans la Section de Théologie Orthodoxe de l'Université de Varsovie. Arrêté par les Allemands, il est emprisonné à Varsovie, puis envoyé dans le camp de concentration d'Auschwitz où il meurt le 18 novembre 1942 en donnant sa vie pour l'un des prisonniers. Canonisé le 19 septembre 1995, il est proclamé saint martyr par le patriarche Elie II, dans la cathédrale de Mtskheta.

[2] Le Studium Europy Wschodniej de l'Université de Varsovie a commencé la publication des ouvrages de G. Péradzé en polonais, sous la rédaction de l'abbé H. Paprocki : *Św. Grzegorz Peradze. Dzieła zebrane*, Warszawa 2010-. En même temps a paru le premier volume de la traduction géorgienne de ses ouvrages. En polonais ont déjà paru I : *Les travaux sur le monachisme et sur la liturgie géorgiennes*, Varsovie 2010, 246 p. ; II : *Les travaux sur la patrologie et l'histoire de l'Église*, 2011, 335 p. ; III : *Journal et ouvrages homilétiques*, 2012, 262 p. ; IV : *Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung*, 2015, p. 128. Dans le volume I, on trouve comme introduction une synthèse de la vie de Péradzé, écrite par l'abbé Paprocki, avec une bibliographie. Cf aussi Henryk Paprocki, *Grégoire Péradzé (1899-1942)*, dans Predrag Bukovec (Hg.), *Christlicher Orient im Porträt Wissenschaftsgeschichte des Christlichen Orients*, vol. 2, Hamburg 2014, 823-841 (bibliographie). On espère que les traductions polonaise et géorgienne seront continuées de sorte qu'on puisse lire tous les textes de Péradzé en langues originales.

[3] Le lecteur francophone bénéficie au moins de la synthèse de Bernard Outtier dans Micheline Albert et al., *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Initiations au christianisme ancien, Cerf, Paris 1993, 261-296.

grand orientaliste de Bonn, Heinrich Goussen. La situation est d'ailleurs semblable en ce qui concerne les autres Églises orientales et leur littérature, c'est-à-dire les littératures chrétiennes arabe, copte, éthiopienne et syriaque, même si l'on fait mention de saint Éphrem. En un mot, pour la plupart des chercheurs et des enseignants, la patrologie se limite aux auteurs grecs et latins.

Il n'est donc pas inutile d'évoquer la figure de ce grand vulgarisateur de la littérature patristique géorgienne au XXe siècle, que fut l'archimandrite Grégoire Péradzé.

La clé pour comprendre l'activité de Péradzé dans le domaine de la patrologie se trouve dans son *curriculum studiorum*. On sait peu de choses sur ses études théologiques et leur niveau, au séminaire de Tbilissi, mais il faut se rappeler que le recteur de cet établissement était l'abbé Korneli Kékélidzé, grand chercheur et éditeur de textes de la littérature géorgienne. C'était la belle époque des études ibériques. Il y avait de fameux savants dans les disciplines linguistiques et historiques, tels que Nicolas Marr ou K. Kékélidze, déjà mentionné. Grégoire, après le séminaire, n'a étudié que quelques mois à l'Université de Tbilissi et, en 1921, il a été envoyé par l'Université en Allemagne, avec la bénédiction du Katholikos Ambroise et l'appui de Kékélidzé, pour y continuer ses études[4].

À l'époque, de grands théologiens et historiens de l'antiquité chrétienne enseignaient à Berlin : Adolf von Harnack, Karl Holl et Adolf Diesmann. Péradzé suivit à Bonn les cours du liturgiste Anton Baumstark et des orientalistes Heinrich Goussen et Paul Kahle. Péradzé a obtenu le titre de candidat en théologie, puis de docteur de l'Université de Berlin. Il a écrit sa thèse, *Histoire du monachisme géorgien de ses débuts à 1064*, en allemand, sous la direction de l'éminent orientaliste Heinrich Goussen, les rapporteurs étant les non moins célèbres Paul Kahle et Karl Holl.

Au cours de ses études, il a appris les langues classiques (grec et latin), bibliques (hébreu), orientales (géorgien et arménien qu'il connaissait de la Géorgie), sans compter le copte, l'arabe, le syriaque, le paléoslave et les langues modernes, ce qui lui permettait de se servir de la littérature scientifique européenne et d'écrire aisément en allemand, anglais, français et polonais.

Après son doctorat, il partit à Bruxelles pour travailler avec le célèbre orientaliste belge, le bollandiste Paul Peeters SJ. Il devait aussi y rencontrer l'éminent hagiographe Hippolyte Delehaye SJ. À Louvain, Péradzé a essayé de suivre des cours de théologie, mais le philologue et l'historien qu'il

[4] Sur les années allemandes de Péradzé, on pourra lire les deux contributions de Steffi Chotiwari-Jünger et Mariam Lortkipanidse dans *Georgica* 33 (2010 [2011]), *Sonderheft : Grigol Peradse (1899-1942) und Deutschland.*

était n'a pas eu beaucoup de goût pour l'étude de la théologie scolastique selon saint Thomas. Il est étonnant qu'il ne mentionne pas les excellents orientalistes de Louvain, éditeurs du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (la sous-série *Scriptores Iberici* fut inaugurée beaucoup plus tard). Ses contacts avec les orientalistes se sont poursuivis en Grande-Bretagne, où il fit connaissance de Frederick Cornwallis Conybeare, Francis Crawford Burkitt et Joseph Armitage Robinson. Il collabora ensuite avec le liturgiste orientaliste Humphrey William Codrington. Si je mentionne tous ces noms, c'est pour souligner les contacts de Péradzé avec les plus grands savants de son époque dans le domaine des études sur l'antiquité chrétienne et l'orientalisme.

En même temps, Péradzé a entamé une enquête sur les manuscrits géorgiens, avant tout en Europe occidentale, dans les Balkans, puis au Mont Athos et en Terre Sainte. Il a ensuite recherché des livres géorgiens rarissimes en Europe. Ses notes et ses souvenirs offrent de pittoresques images des investigations au Mont Athos, dans les Balkans ou en Palestine. Il a catalogué les *iberica* de Grande-Bretagne (il a fouillé dans les collections de manuscrits de la Bodléienne, à Oxford) et d'Autriche. Les finances lui ont manqué pour faire des recherches dans les bibliothèques d'Italie.

Au cours de ses voyages d'études à travers les Balkans, il a commencé par le grand centre de culture géorgienne qu'est le monastère d'Iveron au Mont Athos. Ce fut là, au XIe siècle, que s'est formée l'école de traducteurs du grec en géorgien, qui ont traduit des textes importants des Pères de l'Église. Là ont travaillé Euthyme l'Hagiorite et Georges l'Athonite, sur lequel Péradzé a publié en Allemagne une étude approfondie. À l'issue de cette visite, Péradzé a établi une liste des traductions de ces deux écrivains. Péradzé a poursuivi son voyage dans les Balkans en visitant un autre centre important de la culture géorgienne, le monastère de Bačkovo où vécut le grand philosophe et traducteur Ioane P'et'ric'i et d'où la culture géorgienne rayonnait sur tous ces pays. Dans la Bibliothèque nationale de Sofia, il découvrit un important manuscrit géorgien d'un *Typikon*. Le résultat de ce voyage est un article intéressant sur l'influence géorgienne dans les Balkans.

Péradzé a visité aussi la Terre Sainte, non seulement comme lieu biblique, mais aussi comme centre important de la culture géorgienne dès le IVe siècle. C'est là que vivait, au Ve siècle, Pierre l'Ibère, un grand personnage de l'histoire des monophysites. C'est là aussi que se trouvait le monastère de la Sainte-Croix et des moines géorgiens vivaient dans le monastère de Saint-Sabas et plusieurs autres. C'est de Jérusalem que provient un document particulièrement important pour l'étude de la liturgie, *Le grand lectionnaire géorgien de l'Église de Jérusalem*, et d'autres documents géor-

giens publiés par son maître, K. Kékélidzé. Les recherches à Jérusalem ont confirmé sa thèse sur l'importance de la Palestine pour la culture géorgienne, à savoir que la plus ancienne liturgie géorgienne s'est formée sous l'influence de celle de Jérusalem.

Dans ses notes, Péradzé nous informe que, pendant ses voyages, il a acheté plusieurs manuscrits géorgiens, entre autres un palimpseste du VIe/VIIe siècle, une version géorgienne des apophtegmes des Pères du désert et plusieurs livres géorgiens pour sa bibliothèque qui devait être assez importante. On voudrait connaître plus de détails : quels étaient ces manuscrits géorgiens ? De quels ouvrages s'agit-il ? Où se trouvent-ils maintenant ? Quant à sa bibliothèque, est-elle restée dans la bibliothèque de l'Archevêché Orthodoxe de Varsovie, volée par les Allemands ou détruite pendant la guerre ?

Quel a été le résultat de ces voyages ? Malheureusement, Péradzé n'a pas publié les textes retrouvés. On le comprend. La série ibérique du CSCO n'existait pas encore et publier un texte en géorgien n'était pas facile. Péradzé avait déjà des problèmes avec la publication de ses propres travaux. Mais ces voyages n'étaient pas inutiles. Il a publié dans la revue *Elpis* la traduction polonaise de deux apocryphes géorgiens et une comparaison de la version géorgienne de la *Didachè* avec l'original grec. Le récit apocryphe du Pseudo-Denys l'Aréopagite sur la mort de saint Paul[5], est un texte intéressant mais sans grande valeur, tandis que l'*Évangile de l'enfance*, retrouvé dans un manuscrit du XIXe siècle de la Bibliothèque Bodléienne à Oxford (Bodl. 1, fol. 206-211), présente un texte inconnu et intéressant, non publié jusqu'à aujourd'hui et que l'on cite d'après la traduction de Péradzé[6]. Malheureusement, ces textes manquent de commentaires codicologiques, philologiques et historiques que ne pouvait faire que l'éditeur. Parmi les autres traductions du géorgien, il a publié le texte de la *Didachè*, la liturgie de saint Pierre, le dialogue d'Euthyme et d'autres textes géorgiens.

Les patrologues connaissent bien le rôle des traductions orientales des ouvrages des écrivains grecs : c'est grâce à des traductions syriaques que Théodore de Mopsueste, dont les ouvrages dans leur original grec sont perdus, est ressuscité ; l'*Apodeixis* d'Irénée a été retrouvé en version arménienne. Michel van Esbroeck, mort prématurément, a découvert une *Vie de Marie* de Maxime le Confesseur, perdue en grec et retrouvée dans la traduction géorgienne ; il m'a assuré personnellement que, dans les dépôts de ma-

---

[5] Cf. CANT 197, Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La lettre sur la mort de St. Pierre et Paul*, dans *Dzieła zebrane*, II, 225-234 ; M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu*, II/1, Kraków 2007, 461-470 ; cf. M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain 1975, 193.

[6] Cf. CANT 47, *Évangile géorgien de l'enfance*, dans *Dzieła zebrane*, II, 199-224 ; M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu*, I/1, Kraków 2003, 204-229.

nuscrits de Tbilissi et d'Erevan qu'il connaissait assez bien, se trouvaient encore des trésors inconnus. Ainsi l'étude de Péradzé, *Die alt-georgische Literatur in der georgischen Überlieferung*, publié d'abord dans *Oriens Christianus*[7] et ensuite séparément, reste, avec l'histoire de la littérature géorgienne chrétienne de l'abbé Michael Tarchnišvili, une œuvre fondamentale pour connaître la littérature patristique dans la transmission géorgienne. Ces deux ouvrages sont cités dans les grands répertoires de la littérature patristique, par exemple dans la *Clavis Patrum Graecorum* de M. Geerard[8]. On notera que tous deux — ce qui ne diminue en rien leur valeur — s'appuient sur la grande histoire de la littérature géorgienne de K. Kékélidzé, écrite en géorgien, publiée à Tbilissi et donc absente de la plupart des bibliothèques européennes et inaccessible aux chercheurs occidentaux.

Si le domaine des traductions était cher à Péradzé, il y avait encore un autre aspect de la culture géorgienne qui l'intéressait: la Géorgie pré-byzantine et la naissance du christianisme en Géorgie. Ainsi, il a étudié les débuts du monachisme géorgien dans sa thèse où il a constaté que, dans sa forme érémitique, celui-ci est né en Géorgie au IVe siècle de manière autochtone. Ce n'est qu'après, avec l'arrivée des moines syriens, que s'est formé le monachisme cénobitique qui a subi l'influence non seulement du monachisme syrien mais aussi, en particulier, du monachisme copte, et même si Péradzé n'a pas développé d'études sur ce sujet, il a ainsi posé une question sur le monachisme géorgien aux futurs chercheurs. C'est l'un des grands mérites de Péradzé que d'avoir entrepris des recherches sur le monachisme géorgien, aussi bien primitif que développé sous l'influence byzantine, de même qu'athonite.

Péradzé a consacré une grande partie de ses études à la liturgie géorgienne en constatant qu'elle est née sous l'influence de la liturgie de Jérusalem et qu'elle a utilisé celles de saint Pierre et de saint Jacques. Il a publié une traduction anglaise du texte géorgien de la liturgie de saint Pierre et collaboré avec Codrington dans la publication de la traduction du texte géorgien de ces liturgies. Il a étudié aussi l'ancien calendrier liturgique géorgien, le problème de Noël et le culte de saint Georges en Géorgie, excluant toute possibilité d'influence païenne. Les travaux de Péradzé sur la liturgie géorgienne, le monachisme et la transmission de la littérature grecque par les écrivains géorgiens restent d'actualité et sont encore cités.

Les autres travaux, sur Tatien, sur le Pseudo-Denys l'Aréopagite, sur le

---

[7] *OC* ser. III, 2/3 (1930) 109-116 [A], 282-288 [B-D]; 5 (1930) 80-98 [E-G], 232-236 [H-I(J)]; 6 (1931) 97-107, 240-244 [J]; 8 (1933) 86-92 [J-L], 180-198 [M-Z].

[8] Cf. *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze* bearbeitet von M. Tarchnišvili in Verbindung mit J. Assfalg (Studi e testi 185), Città del Vaticano 1955.

texte géorgien de la *Didachè*, n'ont pas la même valeur que les précédents. On regrette qu'il n'ait pas continué sa recherche sur la présence du Pseudo-Denys en Géorgie et sur l'auteur des ouvrages attribués à Denys qui pouvaient éclairer ce mystérieux écrivain.

La Bible aussi intéressait Péradzé. Il a publié des documents inconnus de la Bibliothèque de Leipzig sur la découverte du *Codex Sinaïtique* et il a étudié la traduction de la Bible en géorgien.

Les travaux de Péradzé étaient publiés dans des revues orientalistes de grand prestige : *Oriens Christianus*, la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, *Le Muséon*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* et d'autres. Ils étaient aussi remarqués par les savants de l'Europe et des comptes rendus en furent écrits par des Lebon, Janin, Peeters et autres autorités du monde de l'orientalisme. En Allemagne, il était considéré, avec Goussen et Baumstark, comme l'un des pionniers des études géorgiennes.

Tout ce qui vient d'être dit présente Péradzé comme un grand savant et un fin connaisseur de la culture géorgienne, au sens large du terme. Mais, dans sa vie privée, il s'est trouvé confronté au dilemme que connaissent bien des prêtres (orthodoxes ou catholiques, peu importe) qui doivent choisir entre la recherche scientifique et la vie pastorale. Péradzé, prêtre dans l'âme, a appris qu'à Paris, les fidèles de la paroisse orthodoxe géorgienne, étaient sans pasteur. Il devait alors choisir et il a choisi : la pastorale. Il a renoncé au poste de *Privatdozent* à Bonn et bien que Nicolas Marr lui ait demandé de rester dans la recherche en lui offrant un poste de professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg, il choisit Paris. Ensuite, il a organisé son travail de façon à être en même temps professeur à l'Université de Varsovie et curé à Paris.

La dernière étape des voyages de Péradzé fut donc Varsovie, où il a été nommé professeur à l'Université dans la Section de Théologie Orthodoxe. Il a appris la langue du pays et publié en polonais plusieurs travaux dans la revue orthodoxe *Elpis*. On ne s'étonnera pas que le professeur Péradzé, dans la présentation inaugurale de l'année académique 1933 à l'Université de Varsovie, ait encouragé les autorités à promouvoir l'étude des langues orientales à la Faculté de Théologie et celle des auteurs chrétiens de l'Orient pendant les cours de patrologie, particulièrement l'étude de l'histoire et de la littérature géorgiennes : la promouvoir, tel était le but de toute son activité scientifique et divulgatrice pendant sa vie, qui fut courte mais intense.

A la fin de cette note, il nous faut répondre à une question : qui était George Péradzé ? Il fut un éminent patrologue orientaliste, historien de la culture chrétienne en Géorgie à l'époque ancienne et au Moyen Âge, mais il s'intéressa aussi à la Géorgie moderne et, en même temps, il fut un ardent

propagateur de la culture géorgienne en Europe. Enfin, il était prêtre, mort martyr à Auschwitz.

Il est heureux que l'on publie ses ouvrages en Pologne et en polonais, car Péradzé, ne pouvant pas retourner en Géorgie, a choisi la Pologne comme nouvelle patrie. Il est heureux également que l'on traduise ses ouvrages en géorgien, car il était Géorgien, ce qu'il a toujours souligné. Mais il faudrait aussi republier dans les langues originales les textes dispersés dans plusieurs revues devenues introuvables, car son œuvre appartient à la culture européenne et, selon ses propres dires, il vivait au service de la culture géorgienne et a consacré toute sa vie pour qu'elle soit connue partout en Europe.

Dewajtis 3
Pl 01-815 Warszawa
Pologne
m.starowieyski@mkw.pl

Marek Starowieyski

RECENSIONES

CATALDI, Antonio, *Le missioni cattoliche italiane nelle colonie d'Etiopia e d'Eritrea*. Presentazione di Mario Belardinelli (Medit Europa, 11), Edizioni Grifo, Lecce 2015, pp. 316.

Il presente studio è la rielaborazione di una tesi dottorale conseguita presso l'università di "Roma Tre" e ha come oggetto la storia delle missioni cattoliche italiane nelle colonie d'Etiopia e d'Eritrea durante l'occupazione fascista dal 1936 fino al 1941. L'A. afferma che questa storia è conosciuta solo parzialmente: "sul tema specifico dei missionari italiani in Africa Orientale e in Etiopia in particolare, non si è ancora giunti ad una prima visione d'insieme" (p. 9). Se i libri e i saggi sul colonialismo italiano sono numerosi, si tratta soprattutto di studi che si concentrano sulle vicende militari e coloniali con un particolare accento sul fascismo. L'A. invece si propone di rileggere le pagine del colonialismo italiano attraverso le lenti dell'azione missionaria cattolica in Etiopia e in Eritrea. "Si desidera evidenziare come questa ricerca abbia tentato di approfondire la conoscenza e il senso di eventi e contesti dell'azione dei missionari italiani in Etiopia ed Eritrea, poco noti quando non dimenticati, che ad una lettura non veloce rivelano connessioni significative con le problematiche della colonizzazione italiana in quei Paesi" (p. 16). Per realizzare questo obiettivo, l'A. si è basato sulle molte opere biografiche dei missionari dei vari istituti che lavoravano nell'Africa orientale in quel tempo, ma ha anche consultato un numero elevatissimo di archivi ecclesiastici come l'Archivio Segreto Vaticano, l'Archivio della Congregazione per le Chiese orientali, l'Archivio di Propaganda Fide nonché i vari archivi degli istituti missionari (Cappuccini, Lazzaristi, Comboniani, Missionari della Consolata o ancora il PIME o Pontificio Istituto Missioni Estere di Milano). Questa immensa ricerca archivistica costituisce un apporto molto originale e prezioso per il motivo che molti documenti vengono utilizzati o citati per narrare, spesso per la prima volta, alcune vicende o interpretazioni dei fatti. Tuttavia, l'A. denuncia un grande limite nella sua ricerca, anche se per nulla dovuto a un suo demerito, ed è il fatto che "nei casi di Propaganda Fide e della Congregazione Orientale, [...] non è stato possibile ottenere una deroga cronologica al limite del febbraio 1939 (coincidente con la morte di Pio XI)" (p. 297). Per questo motivo l'A. non ha potuto consultare la documentazione relativa alle vicende dei missionari dopo la liberazione dell'Etiopia dalle truppe britanniche, che culmina con l'esilio totale dei missionari nel 1943. In una certa misura questa lacuna viene colmata con dei riferimenti biografici ad altri testi editi e a dei saggi pubblicati da vari studiosi e ricercatori o da alcune riviste, soprattutto missionarie, dell'epoca.

Dopo una corposa introduzione sullo scopo e sul quadro generale dello studio, l'opera si divide in tre capitoli. Il primo capitolo intitolato *I missionari italiani in Etiopia e nella Colonia eritrea* riprende diverse tematiche: le figure di Giustino de' Jacobis e di Guglielmo Massaja come i due modelli di missione e di inculturazione; l'espulsione dei Lazzaristi francesi e la loro sostituzione con i Cappuccini italiani; le lamentele e richieste del clero indigeno; il governo pastorale di Celestino Anni-

bale Cattaneo (o da Desio); la visita apostolica di Lépicier in Eritrea; i contatti con il monachesimo abissino e con i cattolici indigeni; la conversione di sacerdoti ortodossi; le difficoltà e le sfide intorno al governo del Collegio etiopico di Roma sotto Benedetto XV e Pio XI, nonché l'azione del Delegato apostolico Valerio Valeri in Eritrea e in Etiopia. Appare incredibile che malgrado il continuo flusso di pretese del clero etiope, delle tensioni fra missionari stessi, delle difficoltà del terreno e del clima, degli intrighi fra persone e dei numerosi ricorsi alla Santa Sede — dovuti in maggior parte allo scontro tra varie visioni sulla Chiesa: visione nazionalista degli etiopi, visione occidentale romano-centrica dei missionari, visione universalista dei pontefici — l'opera missionaria abbia prodotto dei frutti. Cresceva il numero di cattolici, di preti etiopi ed eritrei, di conversioni di monaci ortodossi e non mancarono nemmeno personalità e studiosi di alto spicco. "È da notare che dopo la conquista italiana del 6 maggio 1936 le direttive della Congregazione Orientale su come sviluppare la missione cattolica in Etiopia esplicitarono sempre meglio la necessità di 'cattolicizzare sì, ma non latinizzare'. Le lunghe vicissitudini del Collegio [etiopico – G.H.R.] costituirono per le gerarchie cattoliche un importante contributo a riflettere su un nuovo tipo di relazione da avviare tra cattolici bianchi europei e cattolici neri africani" (pp. 108-109). Era in gioco "l'effettiva capacità della chiesa di Roma, dei suoi missionari e della sua gerarchia, di accettare un reale processo di integrazione di altri modi di intendere la cristianità e la stessa cattolicità" (p. 99). Sono molto preziose, perché ben documentate, le numerose notizie biografiche sui principali protagonisti che l'A. inserisce nell'apparato critico, anche se tendono a diminuire verso la fine dello studio. Purtroppo manca alla fine del libro un indice dei nomi dei tanti personaggi e luoghi che si susseguono lungo le pagine.

Il secondo capitolo *La riforma delle circoscrizioni cattoliche dell'Etiopia dopo l'occupazione italiana* si concentra soprattutto sulle vicissitudini della suddivisione ecclesiastica dell'Etiopia negli anni 1936-1937. L'A. si sofferma "sulle motivazioni che determinarono le scelte operative degli istituti missionari inviati in Etiopia, come sulle ragioni utilitaristico-organizzative che li portarono ad interagire con le autorità statali e coloniali, e ad elaborare delle proprie strategie finalizzate all'avviamento delle nuove circoscrizioni missionarie" (p. 297). È chiaro che il regime fascista interferiva nella politica missionaria della Santa Sede, controllando soprattutto la suddivisione ecclesiastica e la nazionalità italiana dei missionari nell'Africa orientale. Se però l'occupazione italiana dell'Etiopia delineava per la Chiesa cattolica delle possibilità inedite di evangelizzazione, molte di queste aspettative si rivelarono illusorie o si mutarono in contese e conflitti fra i diversi istituti missionari. In questo capitolo l'A. analizza l'amministrazione dei vari Vicariati e Prefetture apostoliche: Addis Abeba, Harar, Gimma, Gondar, Neghelli, Dessié, Abissinia e Tigrai. Purtroppo manca una mappa in cui vengano indicate le località più importanti o almeno i confini delle varie circoscrizioni ecclesiastiche. Alla pagina 22 si trova una mappa con questi confini, ma non è ben leggibile dal momento che riproduce lo scatto poco nitido di un documento d'archivio. L'A. avrebbe potuto rielaborare una mappa più accurata, pur basandosi su quel documento storico. In questo capitolo vengono accennate pagine poco gloriose della concorrenza —

spesso frenetica — fra i missionari talvolta appartenenti allo stesso istituto, per conservare o estendere la loro giurisdizione.

Il terzo capitolo è intitolato *I missionari nel vortice degli avvenimenti*. Se da un lato si cercava di assicurare la stabilità delle opere missionarie, dall'altro essa non comportava automaticamente un'adesione pacifica al regime fascista da parte dei missionari. Non di rado, una buona parte dei missionari prendeva le distanze dai rappresentanti coloniali e dalle scelte compiute dagli stessi amministratori italiani anche se, come sottolinea l'A., "questo non significò una loro consapevole contrarietà o neutralità, rispetto alle ragioni e alle azioni del colonialismo italiano-fascista" (p. 298). Il loro atteggiamento di fronte all'amministrazione coloniale era essenzialmente pratico e utilitaristico, cioè segnato da una ricerca di equilibrio fra le motivazioni ideologiche, culturali e politiche del regime fascista e le esigenze dell'opera evangelizzatrice. Un'ottima illustrazione di questo comportamento era l'adesione di alcuni vescovi missionari alle misure segregazioniste tra coloni e indigeni del Decreto legge Lessona del 19 aprile 1937, che veniva messo in pratica pure durante le celebrazioni liturgiche. Questo miscuglio di politica coloniale e di strategia missionaria in Etiopia, come altrove in Africa, trasmetteva comunque un clima di trionfalismo coloniale e razzista che offuscava l'annuncio del Vangelo e l'universale dignità umana. Per questo motivo molti missionari erano apostrofati dal clero e dal popolo indigeno con le parole: "Voi non siete missionari, voi siete dei conquistatori" (p. 167). Il terzo capitolo comprende anche la storia della presenza missionaria durante la guerra di liberazione britannico-etiopica che condusse all'evacuazione di tutti i missionari e suore italiani. L'A. fa la relazione della tragedia di Socotà, della caduta di Gondar e dell'ultima resistenza italiana, dei prigionieri comboniani ad Asmara, dell'occupazione britannica della Prefettura apostolica di Dessié e di Neghelli, nonché della fine del Vicariato apostolico dell'Harar. Si accenna alle varie crudeltà e rappresaglie commesse contro gli italiani da parte dei partigiani etiopi e dell'esercito britannico a Gondar, Dessié e Dire Daua. Anche se la sorte del cattolicesimo era intimamente legata al colonialismo, il tramonto della presenza italiana non segnò tuttavia il tramonto delle comunità cattoliche etiopi. Bisogna anche menzionare il lavoro — molto spesso eroico — d'assistenza materiale e spirituale ai coloni profughi e bisognosi di tutto e ai prigionieri di guerra da parte dei missionari in quei tempi d'incertezza per l'indomani. Interessante è anche il rovesciamento delle precedenti relazioni di soggezione dei preti indigeni nei confronti dei missionari dopo la caduta del regime coloniale. Non di rado, i missionari italiani subivano delle vendette da parte dei preti indigeni poiché erano identificati con l'occupante italiano. Il clero etiope scuoteva il giogo della superiorità della razza bianca-italiana che era stato il cardine dell'azione colonizzatrice. Il loro risentimento alimentato dall'atteggiamento paternalistico e a volte razzista da parte dei missionari, si mutava ben presto nel progetto di liberare l'Etiopia dei missionari e di conquistare l'indipendenza completa della Chiesa.

L'A. sottolinea nell'introduzione come nella conclusione la necessità di un approfondimento "ai fini di una più completa ed equilibrata conoscenza della vicenda coloniale italiana in Etiopia [...] ancora oggi oggetto di forzature e mistificazioni sul versante italiano", abbia bisogno di un "lavoro di smantellamento del

mito del buono e ingenuo colonialismo italiano compiuto negli anni Settanta e Ottanta, [...] dei tentativi di rilettura dei fatti per mitigarli, quando non sommariamente revisionarli" (p. 299). Il suo studio realizza pienamente questo capitoletto d'oneri. Degne di nota sono la grande oggettività della ricerca e la volontà di dar spazio a tutti i protagonisti sia italiani, sia etiopi. L'A. esamina altresì le relazioni talvolta molto tese tra coloni europei e indigeni, tra missionari e clero locale (cioè ortodosso etiopico e cattolico di rito latino o ghe'ez), tra missionari francesi e italiani. *Quid* del metodo missionario usato? Oggi l'inculturazione è un principio cardine dell'evangelizzazione dei popoli. Ma all'epoca l'approccio che la gran parte dei missionari italiani ebbe con le culture indigene andava dal disprezzo (cf. la *praestantia ritus latini* nel Collegio etiopico e la lotta per far sostituire il rito latino dal rito ghe'ez nella liturgia) fino al contatto sporadico e accidentale, comunque attraversato da incomprensioni e malintesi (cf. le relazioni conflittuali che molti missionari ebbero con la gran parte dei preti cattolici indigeni). "Proprio il disagio verso le culture indigene [...] fu spesso all'origine di conflitti e problemi che portarono quasi puntualmente e ciclicamente all'invio [...] di visitatori-commissari ecclesiastici che dovevano risolverli in qualche maniera, spesso senza riuscirci" (p. 300). Eppure ci fu un numero, anche se esiguo, di missionari che riuscirono ad allacciare dei rapporti fraterni e paritari con la popolazione e il clero locale e che si impegnarono a studiare e a capire più a fondo la lingua, la mentalità, la cultura e le usanze degli abissini e degli altri popoli indigeni dell'Etiopia. Menzioniamo i Cappuccini Angelico da None, Gabriele da Casotto, i Comboniani Pio Ferrari, Costanzo Bregna e Alfredo De Lai.

Per concludere si può affermare che con l'eccellente ed equilibrato studio di Antonio Cataldi si "entra nel contenzioso del passato coloniale italiano, che anche oggi si fatica a voler riconoscere per tutto quello che è stato, anche col suo carico di pesanti crimini, molti dei quali ancora da delineare nella loro effettiva fattualità". Ci associamo alle parole dell'Autore: "Se si avrà il coraggio e la volontà di dare alla ricerca la possibilità di apportare maggior luce, i risultati non potranno che contribuire significativamente ad una sintesi storica in grado anche di chiarire le responsabilità. E ciò non potrà non favorire quella necessaria pacificazione della memoria, in Etiopia come in Italia" (pp. 241-242). Certo, la preziosa ricerca di Cataldi costituisce già un importante tassello da inserire nell'enorme puzzle che comporta la travagliata storia dell'Etiopia e dell'Eritrea.

G. H. Ruyssen, S.J.

GREISIGER, Lutz, *Messias – Endkaiser – Antichrist. Politische Apokalyptik unter Juden und Christen des Nahen Ostens am Vorabend der arabischen Eroberung* (Orientalia Biblica et Christiana, Bd. 21), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2014, pp. X, 345.

Il volume pone al centro la questione, storiograficamente battuta, delle proiezioni messianiche e della propaganda apocalittica intorno a Eraclio, nella fase immediatamente precedente l'irruzione degli arabi. Di regola, le profezie sono sotto-

poste ad aggiornamenti in funzione del mutare delle situazioni e dei fini perseguiti dai compilatori. Si formano così retoriche di lunga durata, sottoposte nel corso del tempo a modifiche talvolta a prima vista poco percepibili, ma letterariamente e storicamente significative. Lutz Greisiger preferisce parlare di "discorsi", entro cui sono costruite visioni del mondo e identità collettive (cf. p. 6). Scopo dichiarato della ricerca è seguire, attraverso "narrazioni e frammenti", i discorsi di lunga lena sul messia, sull'ultimo sovrano e sull'antimessia prodotti nella prima metà del VII secolo, segnalandone il riaffiorare entro fonti anche temporalmente, spazialmente e linguisticamente lontane fra loro.

Gli studiosi che di questa fase e di questi temi si sono occupati hanno preso prevalentemente in esame fonti greche e siriache, circoscrivendo la ricerca all'ambito cristiano. Solo P. J. Alexander guardò anche in direzione delle fonti giudaiche, ma i riferimenti da lui indicati rimasero troppo vaghi e remoti per risultare perspicui e storicamente significativi. Lutz Greisiger si pone in un certo senso nel solco da lui intravisto, in quanto sceglie di considerare le retoriche profetico-messianiche circolanti in Medio Oriente nella prima metà del VII secolo in una prospettiva multipolare, che fondamentalmente mira a "riabilitare" (p. 12) i giudei stanziati a Gerusalemme in quanto attori di primo piano di tale stagione storica e letteraria.

Tutto comincia dal sostegno che la maggioranza di essi avrebbe offerto ai persiani al momento della loro conquista della città (614). A parere dell'A., i giudei avrebbero considerato i persiani come liberatori, e potrebbero addirittura aver ritenuto il loro sovrano Cosroe un novello Ciro. Per gettare luce su tali vicende poco note, Greisiger fa leva su testi profetico-apocalittici giudaici e sui risultati di recenti indagini archeologiche, a partire dal ritrovamento, avvenuto negli anni '90 del secolo scorso, di un cimitero di massa di cristiani presso la cosiddetta "vasca di Mamilla", traccia forse di un massacro che sarebbe stato perpetrato dai giudei proprio in tale circostanza.

L'opera si presenta come un trittico. Il primo pannello (*Messias*) pone al centro la figura del messia sofferente, il messia ben Joseph lungamente atteso. Parlando sempre al futuro di tale figura, la *Profezia di Zorobabele* (*Sēfer Zərūbbāḇel*), cioè il testo apocalittico giudaico più importante dell'epoca, allestito fra il 628 e il 638, lo presenta come l'unto di nome Neḥemyā ben Ḥušīēl, proveniente da Tiberiade. Convinto di poter individuare nitidamente la linea di faglia che in questo e in altri testi profetici separa autentiche profezie da vaticini *ex eventu*, Greisiger scorge qui e altrove allusioni a una figura che ritiene effettivamente esistita. Grazie a un'intesa con i persiani, Neḥemyā ben Ḥušīēl avrebbe esercitato a Gerusalemme un effettivo ruolo di comando nel periodo compreso fra la cacciata dei bizantini e il loro ritorno (614-630); in quel tempo avrebbe confidato nell'adempimento delle antiche profezie di Isaia e Michea riguardanti la conversione e sottomissione dei *gojim* al giudaismo. L'avvenuto ritrovamento di un sigillo di piombo risalente "con una certa sicurezza" alla prima metà del VII secolo e recante il nome di un certo Yōsīnā, che "a quanto pare" portava il titolo di *archon* (p. 63) induce Greisiger a riconoscervi un "indizio" dell'esistenza di un'amministrazione provinciale giudaica sotto il potere centrale sassanide, che potrebbe essere rimasta in vigore fino alla

nuova irruzione persiana (628), in occasione della quale sarebbe morto il messia ben Joseph. A tali turbolenze fece seguito il ritorno della città sotto il dominio bizantino.

Greisiger proietta su questo sfondo anche la celebrazione di Eraclio, protagonista del secondo pannello del trittico, riguardante lo *Endkaiser*. Al termine della sua "guerra santa", l'imperatore decise di recarsi a Gerusalemme per riportarvi il frammento della Croce a suo tempo trafugato dai persiani. Il racconto del suo ingresso in città attraverso la Porta Orientale, che, secondo la celebre leggenda, poté varcare solo a piedi scalzi, ne rivela per la prima volta il profilo messianico. Facendo propri gli esiti delle ricerche di S. Borgehammar, Greisiger considera molto precoce la genesi della leggenda che tanta fortuna ebbe poi nella letteratura latina e nell'iconografia dell'Occidente medievale, e si dice convinto che non si tratti di una semplice creazione letteraria, bensì di un racconto contenente "deutlich realistische Züge" (p. 135). Grazie ad esso, il profilo dell'imperatore è quello di un nuovo David, che, secondo Greisiger, come tale vuole presentarsi innanzi tutto ai giudei di Gerusalemme, per ottenerne obbedienza (pp. 153-154).

Come risulta dai principali testi che ne fanno menzione — il *Vaticinio di Costante*, incastonato entro la *Sibilla Tiburtina latina*, e l'*Apocalisse dello Pseudo-Metodio* — l'imperatore dei tempi ultimi è destinato, dopo aver vinto tutti i nemici, a salire sul Golgota e a deporvi le insegne del potere. Per Greisiger, il gesto che segna la sua abdicazione va collegato alla autoumiliazione cui Eraclio si piega nella leggenda della Croce. In tale prospettiva, la creazione della leggenda dell'*Endkaiser* va per lui riportata a un lasso di tempo compreso fra il 630 e il 636: dopo la disastrosa sconfitta militare subita ad opera degli arabi la celebrazione risulterebbe impensabile.

Il *Vaticinio di Costante* fu evidentemente allestito per esaltare Eraclio e la sua discendenza. Come ho cercato di mostrare altrove, diversi elementi testuali inducono a ritenere che sia stato prodotto nel decennio successivo, per augurare al nipote Costante (II) il pieno completamento dei trionfi del nonno (cf. "The Vaticinium of Constans. Genesis and original purposes of the Legend of the Last World Emperor", *Millennium* 8 [2011], pp. 271-289). Poiché Greisiger è invece convinto che il testo sia stato allestito per celebrare il trionfo di Eraclio, deve, di fatto, tenere ferma la vecchia idea, legata al nome di E. Sackur e cautamente rilanciata senza solidi argomenti da H. Möhring (p. 172), che spiega il riferimento a Costante, ben attestato nella tradizione manoscritta latina, ipotizzando che il testo derivi da un progenitore perduto del IV secolo, prodotto al tempo del Costante figlio di Costantino. Si tratterebbe dunque di una "wohl seit dem 4. Jahrhundert bekannte Weissagung" (p. 103; cf. anche p. 104), riattivata in funzione di Eraclio (p. 116). Ci si chiede tuttavia quali elementi nel testo pervenutoci forniscano una traccia dell'esistenza dell'immaginato *Urtext*. L'unica ragione qui addotta (il *Vaticinio* non prevede alcuna imminente unificazione nella fede di Chiesa e Impero; ciò indica una composizione anteriore ai concili di Efeso e di Calcedonia, in cui si consumò la rottura con nestoriani e monofisiti, cf. p. 128), in sé ben poco probante in quanto *argumentum ex silentio*, non trova peraltro conferma nel testo del *Vaticinio*, che viceversa esalta l'azione unificatrice attribuita al sovrano in ambito religioso

("Omnes ergo insulas et civitates paganorum devastabit et universa idolorum templa destruet, et omnes paganos ad babtismum convocabit et per omnia templa crux Iesu Christi erigetur. Tunc namque preveniet Egiptus et Etiopia manus eius dare Dei. Qui vero cruce (*sic*) Iesu Christi non adoraverit gladio punietur", ed. Sackur, *Sibyllinische Texte*, p. 185).

In verità, Greisiger non è interessato tanto a genesi e trasformazioni dei singoli testi profetici e apocalittici bizantini, né alle differenze rilevabili fra l'uno e l'altro, che come tali potrebbero risultare rivelatrici non solo di differenti contingenze storiche, ma anche di discontinuità e scarti lungo il filo delle retoriche letterarie. Il suo sguardo si indirizza piuttosto — è questa la autentica novità del volume — verso quelle testimonianze giudaiche in cui le retoriche in questione si ritrovano caricate di segno opposto. Azione e reazione. Così, alcuni *midrashim* e testi apocalittici annunciano il ritorno a Gerusalemme del re di Edom, per deporre la corona, e restituire al Signore ciò che i padri hanno preso (p. 159). In essi l'abdicazione assume un significato diametralmente opposto a quello celebrativo di Eraclio: mentre dal punto di vista bizantino si tratta dell'applicazione all'imperatore della profezia paolina di 2Ts 2 riguardante il *katéchon*, il cui venir meno ne rivela appieno la funzione messianica in vista della fine della storia, dal punto di vista giudaico si tratta del semplice preannuncio, salutato con giubilo, della fine imminente dell'Impero romano e cristiano.

Il terzo pannello (*Antichrist*) è dedicato agli eventi che nei testi riguardanti l'imperatore dei tempi finali sono presentati come successivi alla sua abdicazione: la transitoria presa del potere da parte dell'Anticristo a Gerusalemme e l'irruzione dei popoli impuri di Gog e Magog, subito prima della parusia. L'A. suggerisce qui l'identificazione dell'Anticristo — destinato secondo la letteratura apocalittica di provenienza cristiana a insediarsi a Gerusalemme — con il messia insediatosi a Gerusalemme nel quindicennio in cui i bizantini ne persero il controllo. Un'eco di ciò sarebbe rinvenibile nel riferimento, contenuto nell'*Apocalisse dello Pseudo-Metodio* (c. 691), all'Anticristo come nato a Corazim, cresciuto a Betsaida e affermatosi a Cafarnao. Mentre finora ci si era limitati a rinvenire qui un semplice riferimento alle città maledette da Gesù (cf. Mt 11,21-24; Lc 10,13-15), Greisiger ipotizza che le tre città, non distanti da Tiberiade ("palesemente un centro della eccitazione messianica al tempo dell'invasione persiana all'inizio del secolo VII", p. 55), siano evocate per alludere alle origini di quel messia Neḥemyā ben Ḥušīēl affermatosi oltre sessant'anni prima nella Gerusalemme liberata (614-630).

Ben oltre le dimensioni diplomatiche e militari dello scontro con i persiani, analiticamente ricostruite e ben documentate, Greisiger pone efficacemente in evidenza la cifra religiosa delle iniziative assunte da Eraclio, nel quadro della sua valorizzazione del fattore religioso come principale elemento di coesione ideale e strumento di propaganda. Fin dall'inizio delle sue campagne militari il sovrano si assicura il sostegno di uomini santi; durante la guerra procede sistematicamente alla distruzione dei templi zoroastriani; dopo la vittoria emette un decreto che mira a ottenere il battesimo forzato di pagani e giudei. Nello specchio dei testi apocalittici coevi si intravede e si riconosce la palpitante attualità di conflitti tren-

tennali, entro cui la propaganda imperiale si affida non solo alla forza delle armi, ma alla potenza dei simboli; a partire dalla Croce, nel cui segno identitario Eraclio mira a ottenere rappacificazioni, conversioni, adesioni di ebrei, pagani, cristiani non calcedonesi al suo programma di dominio.

Il quadro risulta nel complesso suggestivo, ma non sempre convince pienamente, soprattutto se lo si considera da vicino e in dettaglio; e ciò non solo per il numero dei refusi, sorprendentemente elevato per una collana di tale prestigio. La questione principale riguarda l'impianto stesso dell'opera. Oltre il piano puramente letterario, l'autore prospetta puntuali riscontri fra testi profetici e vicende cui essi si riferiscono, o ritiene che si riferiscano. Proprio qui sta un punto di forza della ricerca, ma anche un limite non trascurabile. Forte della conoscenza di fonti profetiche e apocalittiche giudaiche finora poco valorizzate nel contesto del trittico messia / imperatore dei tempi finali / Anticristo, Greisiger crea un quadro vasto e composito, entro cui quasi ogni allusione letteraria è da lui posta in diretta corrispondenza a una vicenda o a una figura storicamente "reale". A ben vedere, però, non sempre i nessi prospettati risultano davvero convincenti. Non di rado si tratta dell'allinearsi di ipotesi in serie, ciascuna delle quali espressa in termini quasi sempre dubitativi e problematici. Spie linguistiche della cautela dell'autore, e della sua consapevolezza di muoversi su terreni assai friabili, sono il continuo ricorrere nel volume a termini quali "indizio" e "possibilità", nonché il sistematico uso del condizionale ("potrebbe, "dovrebbe", ecc.) e di formule interrogative, che prospettano risposte positive senza giungere a formularle esplicitamente. Passo dopo passo, ogni ipotesi, concatenata alla precedente, si consolida infine in un'apparente certezza, anche grazie all'abile accostamento di passi allusivi, tratti da fonti disparate, talvolta lontane nel tempo e nello spazio dagli eventi e purtuttavia chiamate a fornire un contributo testimoniale. Ne esce una ricostruzione grandiosa dei conflitti politici e religiosi di un'epoca, considerati nello specchio delle rappresentazioni profetiche, messianiche e apocalittiche. Le fondamenta dell'edificio paiono non di rado vacillanti, in quanto poggiano spesso su "spärliche und widersprüchliche Hinweise" (p. 87). Nondimeno il volume apre prospettive nuove e di rilievo per il dibattito intorno allo spazio letterario dei conflitti interreligiosi nel Medio Oriente del VII secolo.

G. L. Potestà

GUTAS, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to reading Avicenna's Philosophical Works.* Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works (Islamic Philosophy, Theology and Science – Texts and Studies, Vol. 89), Brill, Leiden – Boston 2014, pp. xxxi + 617.

Communicating intelligibly the Knowledge both to his contemporaries at their various levels of preparation and background, and to posterity, was part of Avicenna's philosophical project. Perhaps the most telling indication of his success is that after him philosophers no longer read Aristotle and Galen, but Avicenna

(980-1037). His influence was truly colossal, which makes this book written by one of his best experts all the more fundamental.

Avicenna or Ibn Sīnā grew up in Bukhara, the capital of the Persian-speaking dynasty of the Samanids in central Asia. He came of age at a time when the philosophical and scientific activities in the Islamic world, and the Greco-Arabic translation movement which they fostered thanks to the Christians like Ḥunayn b. Isḥāq (809-873), Abū Bišr Mattā b. Yūnus (c. 870-940), Yaḥyā b. ʿĀdī (893-974), had been in progress for over two hundred years. Around the year 1000, the vast majority of Greek philosophical and scientific texts had already been translated into Arabic and Avicenna had access to everything that we know was translated from Greek and certainly to the entire intellectual production in Arabic since the beginning of Islam in all fields, especially in philosophy and theology (*kalām*). But Avicenna is considered to be responsible for the final integration and naturalization of Greek philosophical thought in Islamic intellectual life (p. 386).

In fact, after a youth spent in tranquillity, Avicenna led an itinerant and turbulent life. His literary output, which spanned a period of more than forty years, was nevertheless immense. His works seem to approach one hundred, although their precise number has yet to be determined; they are extant in hundreds of manuscripts. We know that he created a coherent account of human knowledge, an "Encyclopaedia of Unified Science". But at the same time he saw himself as belonging essentially in the Peripatetic tradition. For him, any philosophical system not based on logic, and hence on the verification of truths by means of syllogisms and the discovery of middle terms primarily by guessing them correctly, is by its very nature not valid (p. 286).

One of the issues that Gutas highlights is that, throughout the long history of Aristotelianism until Avicenna, followers and adherents never actualized the implicit comprehensive and systematic work of unified science, possibly because they thought the Aristotelian corpus had already achieved it. They wrote commentaries instead, clarifying or treating various points which better expressed what this implicit "encyclopaedia" in their minds contained. Avicenna broke the mould. He was the first philosopher ever to write about all philosophical knowledge within a single composition as a unified whole: he developed the *summa philosophiae*. Philosophy, he felt, needed to be presented as a whole, to reflect both the interrelatedness and interdependence of all knowledge, and its correspondence with reality (p. 364). As we see, as he increasingly stopped seeing himself a mere commentator on the Aristotelian texts, Avicenna started coming into his own and speaking in his own voice as a philosopher — another Aristotle. He was furthermore convinced that if philosophy is what we would call today a scientific system explaining all reality, it must certainly also explain religion and other manifestations of the contact between humans and the transcendent.

Moreover, in this book, Gutas deals again with the problem of Avicenna's "esoteric" and "exotic" teachings, which every researcher of Avicenna has had to face. In modern times and until quite recently, scholarship both East and West, partly on the basis of the European predisposition since the nineteenth century to view

"orientals" as mystical and otherworldly, believed Avicenna to have a two-sided philosophy, one Aristotelian and logical, and another esoteric and mystical, representing his true teaching. But there is no basis to such an understanding of the historical Avicenna, as early scholars like Ibn Taymiyya (1263-1328) knew (p. 369). According to Gutas, Avicenna does not have a "secret", "mystical" or "esoteric" doctrine, separate from his "exoteric" Aristotelian teachings, which he wished to share only with the elect few. If anything, he followed Aristotelian tradition and Islamic attitudes in wishing to withhold knowledge from "mentally inferior people" for fear that they would misunderstand and misapply it and hence cause damage to themselves and to society. There is no question here of *two* knowledges, one Aristotelian, the other not, one exoteric, the other esoteric, one for the elect, the other for the masses. Knowledge is one, and that is the form of things as contained in the active intellect, structured in a syllogistic manner, classified in the Aristotelian fashion, and best expressed, in a manner best suited to their structure, by the philosophy of the Aristotelian tradition. It is the *explicit* exposition of *this* Knowledge that has to be withheld from the masses because they, unable to understand its syllogistic structure, will be corrupted by it, i.e., neglect their acts of worship and adopt ideas harmful to society. This Knowledge has to be communicated to them in symbols, lest they perceive that something *is* being withheld from them. The relevant discriminating factor here is social expediency, not doctrinal dichotomy (p. 341).

The first edition of this book (1988) is here reedited with its three parts. Part One gathers the most relevant texts and significant pronouncements by Avicenna on the philosophical praxis, acquisition of knowledge through philosophy. Part Two deals with Avicenna's reception of the Aristotelian tradition: his intellectual upbringing, conception of the history and praxis of philosophy. Part Three brings to light mainly the resolution of the major points of conflict with the Aristotelian tradition and the evolution of Avicenna's attitude toward Aristotle and the Aristotelian tradition. This edition is updated with a new final chapter summarizing Avicenna's philosophical project. It is also enlarged with the addition of a new appendix which offers a critical inventory of Avicenna's authentic works, with additional information on all manuscripts and important editions and translations. Thanks to a twofold system of annotation, the book is also intended for the non-Arabist.

L. Basanese, S.J.

IVANOV, Vjačeslav, *Povest' o Svetomire Careviče* [Вячеслав Иванов, *Повесть о Светомире царевиче*], edizione preparata da A. A. Toporkov, O. L. Fetisenko, A. B. Šiškin, Ed. "Ladomir" – "Nauka", Mosca 2015, pp. 819, [2] s., [62] s. tabl.

Esce finalmente in edizione critica, completa di integrazioni e commentari, la grande opera dello scrittore e filosofo russo Vjačeslav Ivanov, pioniere del simbolismo e dell'avanguardia russa di inizio Novecento, filosofo religioso erede di Vladimir Solov'ev e infine docente al Pontificio Istituto Orientale. Nel 2016 ricorre

il centocinquantesimo anniversario della nascita del poeta, e non poteva esserci migliore celebrazione di questo ponderoso volume (820 pagine) di straordinario interesse letterario e storico-filosofico, oltre che di altissima qualità scientifica e redazionale.

Si tratta, infatti, dell'ultima opera di Vjačeslav Ivanov, a cui egli principalmente si dedicò nell'ultimo periodo della sua vita, a partire dal 1928 e soprattutto nei quindici anni (1936-1949) del suo definitivo soggiorno romano, fino alla morte sopraggiunta il 16 luglio 1949 nel suo appartamento all'Aventino. In quegli anni Ivanov si era messo al servizio della Santa Sede, dopo la sua conversione al cattolicesimo formalizzata nel 1926 nella Basilica di S. Pietro a Roma, pronunciando il Simbolo della fede e la formula di adesione "ecumenica" di Solov'ev, in cui affermava che il riconoscimento del primato papale è il raggiungimento della pienezza dell'ortodossia "cattolica", cioè universale. Egli stesso spiegò questa scelta in una famosa "Lettera a Du Bos" nel 1930, con la fortunata espressione "respirare con due polmoni", citata esplicitamente dal papa Giovanni Paolo II nel 1983 al Simposio Internazionale su "Ivanov e la cultura del suo tempo" di fronte ai due figli del filosofo, Lidija e Dmitrij, e da allora ripetuta in mille occasioni come la migliore illustrazione del cammino verso l'unità delle due "Chiese sorelle" di Oriente e Occidente. Proprio in forza di questo ruolo "profetico" di Ivanov, venne presentata al Papa Pio XI la richiesta di sostenere finanziariamente l'opera del filosofo, così da permettergli di portare a termine il suo ultimo grande progetto, proprio il "Racconto dello *carevič* Svetomir". Scrivendo al Papa, l'allora rettore del Collegio Russicum padre de Régis spiegava che "Egli [Ivanov] vorrebbe pubblicare un'opera, nella quale sotto forma di novella o romanzo si manifesterebbe tutta la sua concezione della vita e della religione, e che diventerebbe un testamento spirituale, scaturito dalla sua autobiografia. Questo lavoro avrebbe grande risonanza nella storia del pensiero russo, e sarebbe collegato al libro di Vladimir Solov'ev su *La Russia e la Chiesa universale*". Pio XI acconsentì alla concessione di uno stipendio regolare, da erogare a Ivanov in qualità di docente al Russicum e al Pontificio Istituto Orientale, in modo da non doversi preoccupare delle necessità materiali e concludere il suo ambizioso progetto.

Purtroppo il grande scrittore non fece a tempo a terminare la sua opera, che doveva estendersi in dodici libri, scrivendo i primi tre e lasciando indicazioni per la sua conclusione alla sua fedele compagna e collaboratrice degli ultimi anni, Olga Deschartes-Schor, che completò la redazione di altri due libri, compresa la *Lettera del Presbitero Giovanni*. Il duro periodo dell'immediato dopoguerra in Europa, della guerra fredda e della conclusione della tirannia staliniana in URSS, impedirono al capolavoro di Ivanov di essere pubblicato e conosciuto, rimanendo a lungo dimenticato negli archivi custoditi dai figli e dai discepoli di Ivanov. Il Racconto vide la luce la prima volta nel 1971, nel tomo I della raccolta di opere di Vjačeslav Ivanov pubblicata dal *Foyer Oriental Chrétien* di Bruxelles, e venne poi inserita nell'Opera Omnia dello scrittore curata da S. Averincev nel 1995, riprendendo il testo di Bruxelles. Nell'attuale edizione, grazie al lavoro scrupoloso di A. Šiškin, direttore del Centro Studi V. Ivanov di Roma in cui si conserva l'eredità del poeta

e dei redattori A. Toporkov e O. Fetisenko, il Racconto viene pubblicato basandosi fedelmente sui manoscritti originali ripuliti e corretti, ma riportati in tutti i passaggi della composizione, e corredato dei necessari materiali scientifici e commenti indispensabili alla sua piena ricezione.

L'opera è impegnativa nella sua forma letteraria insolita, secondo le parole dello stesso Ivanov: "un modello sia nella forma, che nei contenuti di un romanzo-leggenda assolutamente nuovo, stilizzato alla maniera medievale e delle vite dei santi... volevo trasmettere uno stile antichizzato di narrazione, nel quale si inserisce anche una certa quantità di canzoni mistiche in tono popolare" (*Lettera al traduttore von Geiseler*, 1930). In realtà essa si inserisce in un filone di grande respiro letterario e filosofico tra fine Ottocento e inizio Novecento, che a partire da Nietzsche con il suo *Also sprach Zarathustra* cercava di esprimere concezioni di grande profondità filosofica e spirituale in forma fantastica e narrativa, a imitazione del ciclo wagneriano dell'*Anello dei Nibelunghi*; possiamo ricordare in questo senso *Il Signore degli Anelli* di Tolkien e le *Cronache di Narnia* di Lewis, o la lettura biblica del *Giuseppe e i suoi fratelli* di Thomas Mann. Al di là dell'intrigante questione letteraria, Ivanov cercava la maniera più adatta per rispondere alla sfida nietzschiana della "riscoperta del dionisismo", che secondo il filosofo tedesco doveva portare alla scomparsa del cristianesimo storico. Fin dal 1924, quando durante la tempesta post-rivoluzionaria Ivanov aveva difeso a Baku una dissertazione dottorale su "Dionisismo e pre-dionisismo", il poeta filosofo era impegnato a dimostrare agli eredi di Nietzsche che in realtà esiste una forma positiva e vitale del cristianesimo, non ingessata dalle deviazioni e dagli scismi della storia, e che proprio nelle radici della spiritualità russa poteva ritrovare la sua energia, respirando finalmente con entrambi i suoi polmoni.

S. Caprio

KLUG, Stefan, *Alexandria und Rom. Die Geschichte der Beziehungen zweier Kirchen in der Antike* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, Kleine Reihe 11), Aschendorf Verlag, Münster Westfalen 2014, pp. IX + 573.

Ce gros volume, issu d'un travail de doctorat présenté à la Faculté de théologie catholique de Münster, propose pour la première fois une étude complète des rapports entre le siège de Rome et celui d'Alexandrie depuis les premiers temps de l'histoire de l'Église jusqu'à la fin du pontificat de Léon I (461 AD). L'A. remarque d'emblée que ces rapports constituent un "fil rouge à travers toute l'Antiquité tardive" (p. 11). Selon l'historien de l'Église Hans Lietzmann (1875-1942), il existait entre Rome et Alexandrie une affinité d'esprit au niveau de la politique ecclésiale (une "kirchenpolitische Geistesverwandschaft"), voire un "althergebrachtes Pietätsverhältnis" (p. 8-9). Fort des analyses de Lietzmann, son ami Karl Müller (1852-1940) écrira même que, du point de vue épiscopal, Alexandrie est une Église-fille ("Tochterkirche") de Rome (p. 6). Vérifier ou infirmer ces thèses toutes allemandes sera l'affaire de l'A. qui, dans un style alerte et avec grande érudition,

conduit le lecteur à travers les siècles, se fondant sur les sources qui sont à vrai dire très maigres pour Alexandrie jusqu'à la fin du IIe, mais croissent dans le courant du IIIe, pour arriver à l'époque d'Athanase et enfin des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. Large part est faite à la discussion des résultats obtenus par les chercheurs précédents, ce qui gonfle autant le nombre de pages.

L'ouvrage est divisé en quatre partie de longueur inégale, selon la rareté ou l'abondance des sources, le tout précédé d'une introduction (p. 1-15) et d'une section intitulée "Rahmenbedingungen und Voraussetzungen" (p. 16-47) qui expose la situation politique et administrative de l'Empire quand la mission chrétienne s'étend à Rome et en Alexandrie et montre comment ces deux Églises se trouvent dans une situation politico-religieuse comparable. Ici comme dans chacune des parties qui suivront, l'exposé se termine avec des pages qui rassemblent les résultats de l'enquête ("Ergebnisse"). La première partie (p. 51-114) est consacrée aux débuts de l'histoire ecclésiastique à Rome, pour lesquels nous avons de nombreux témoignages, et en Alexandrie, très pauvre en documents jusqu'à l'épiscopat de Démétrius, puis analyse les rapports entre les deux Églises au IIIe siècle. La deuxième partie — nous sommes déjà arrivés au point 5 chez l'A. — est une étude fort intéressante sur la légende de saint Marc en Alexandrie et le rôle de Pierre (p. 117-172); l'A. aura du reste souvent à revenir sur la "théorie des trois sièges pétriniens", comme on le vérifiera dans l'index thématique (p. 567b). Dans la troisième partie, plus copieuse (p. 175-276), nous relisons l'histoire d'Athanase qui domine une bonne tranche du IVe siècle, ainsi que celle de Damase qui se poursuit jusqu'après le Concile de Constantinople (381), avec l'accueil de Pierre II d'Alexandrie durant son exil, puis les divergences de vue entre les deux Papes au sujet du candidat égyptien Maxime au siège de la capitale orientale, contre Grégoire de Nazianze. Plus longue encore la quatrième partie (p. 279-488) qui traite du Ve siècle, avec les tensions entre Rome et Alexandrie durant l'épiscopat de Théophile, puis l'entente de Cyrille et Célestin à l'époque du Concile d'Éphèse, la rupture entre Démétrius et Léon I vingt ans plus tard, au Concile de Chalcédoine, pour terminer sur les derniers rapports du Pape de Rome avec ses homologues chalcédoniens d'Alexandrie, Protérius assassiné en 457 et Timothée III Salophaciole, élu en 460, une année avant la mort de Léon. Quelques brèves pages d'un "Ausblick" (p. 489-496) nous conduisent jusqu'à l'invasion arabe de l'Égypte et le retour du Patriarche non-chalcédonien en Alexandrie. La conclusion reprend dans son titre un mot de Léon, *ep.* 9, quand il répond à la lettre de Dioscore lui apprenant son élection au siège d'Alexandrie: "eins sein im Denken und Handeln", "Unum enim nos sentire oportet et agere" (PL 54, 624B). Contrairement à la thèse de Lietzmann qui voyait une dépendance du siège égyptien par rapport à celui de Rome, l'A. conclut: "Als zentrales Kennzeichen der Beziehungen zwischen Alexandria und Rom kristallisierte sich eine *doppelte Spannung* zwischen Nähe und Distanz sowie zwischen vermeintlicher 'Tradition' und kirchenpolitischer Unabhängigkeit heraus" (p. 506). Une riche bibliographie (p. 507-559) qui privilégie les titres allemands, mais n'oublie pas les principales études dans d'autres langues, et quatre index (sources, concepts, noms propres de personnes et de lieux, p. 561-573) concluent l'imposant ouvrage.

Nous avons noté fort peu de coquilles, comme par exemple *Oratio consolatorio*, p. 232, n. 440, 233 ainsi que 558 sous "Wisse" (il fallait donc corriger l'erreur de départ), "Konzilen" pour "Konzilien", p. 400, l. 25, ou bien "(Leo)" au lieu de "(Dioskur)", p. 461, n. 1178. Il manque "Barsuma" (cf. p. 388, 391) dans l'index des noms propres, p. 568b. Une certaine incohérence s'observe dans l'usage du mot "Patriarch" pour l'archevêque alexandrin au IVe et au milieu du Ve siècle (cf. p. 38, 152, 396) — un titre qu'il conviendrait d'éviter de toute façon pour cette époque —, devenu simple "Bischof" p. 279, alors que dans la foulée, l'A. parle des "Patriarchate" d'Alexandrie et d'Antioche. Au sujet de la présence de Barnabé en Alexandrie, la note 67, p. 59, est plus adéquate que le renvoi de la note 14, p. 53. L'Évangile de Marc n'est certes guère attesté par les papyrus et l'on en a tiré la conclusion qu'il n'était guère diffusé en Égypte (p. 60, 132). Mais, outre le fait que Marc a peu de passages propres, comme on se rendra compte en feuilletant n'importe quelle concordance, Origène l'utilise de manière constante dans son exégèse: Marc n'est pas ignoré, il est simplement moins souvent cité que les trois autres Évangiles, plus riches en péricopes. Que Clément d'Alexandrie ait écrit justement une homélie sur Mc 10,17-31 mérite davantage d'attention et l'A. aurait dû connaître l'excellent article d'A. Le Boulluec, "La lettre sur l'«Évangile secret de Marc» et le *Quis dives salvetur?* de Clément d'Alexandrie", *Apocrypha* 7 (1996), p. 27-41, aussi pour sa critique pénétrante à Morton Smith (cf. p. 132, n. 100).

Certains ouvrages sont mentionnés dans la bibliographie, mais on ne les trouve pas dans les notes, comme celui d'A. Vilela qui aurait dû figurer p. 65, n. 113, de même que l'important article d'A. de Halleux (et non "De Halleux") sur Nestorius à p. 315, n. 229, où le savant louvaniste écrit: "Ce croyant foncièrement orthodoxe n'était pas un bon théologien" (Irén 66 [1993], p. 173). Quant à l'homélie de Chénouté que l'A. cite p. 232ss, elle a fait l'objet d'un article de S. Emmel, "The Historical Circumstances of Shenute's Sermon *God Is Blessed*", publié dans M. Krause – S. Schaten, ⲐⲈⲘⲈⲖⲒⲀ*: spätantike und koptologische Studien. Peter Grossmann zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden 1998, p. 81-96; pour la tradition manuscrite copte, il faut voir, du même auteur, *Shenoute's Literary Corpus* (CSCO 599-600 / Subs. 111-112), Louvain 2004, sous le titre "God is blessed". Pour rester dans le domaine de l'orientalisme, l'usage de "Melkiten" et "Kopten" (cf. l'index onomastique, p. 566b) est discutable: ce sont des mots qui nous viennent de l'arabe et que l'on ne devrait pas utiliser en histoire ecclésiastique avant l'installation durable de l'Islam au Proche-Orient et en Égypte. Benjamin ne saurait être "der erste koptische Patriarch" (p. 496) et ce n'est là qu'un abus de langage, souvent commis, qu'il ne faut pas imiter.

Certains auteurs sont pris comme référence scientifique, alors qu'ils ne le méritent pas vraiment. En revanche, le dialogue que l'A. entretient avec la thèse de K. Khella, *Dioskoros I von Alexandrien (444-454). Theologie und Kirchenpolitik*, passée à Kiel en 1968 et jamais publiée, et qui court dans les notes de la section 7.3, "Die Beziehungen zwischen Leo I. und Dioskur von Alexandria" (p. 366-488) est le bienvenu. Les lecteurs d'OCP seront aussi heureux de savoir que les travaux du Père Wilhelm De Vries sont amplement utilisés.

De nombreux points devraient être approfondis, car l'A. risque d'être parfois un

peu bref. P. 142, n. 160, il estime "denkbar" que Paulin de Nole ait connu lors d'un séjour à Rome la tradition du martyre de Marc à Alexandrie, alors que la connexion Paulin — Sulpice Sévère — Postumien a bien été mise en évidence plus haut, p. 30, n. 84. Or Postumien a vécu en Égypte et nous avons là une origine probable de l'information. L'A. se réfère quatre fois à Isidore de Péluse, cf. l'Index onomastique, p. 570a, sans discuter la critique de R. Riedinger qui dénie toute existence réelle à ce personnage — et nous sommes bien prêt de lui donner raison, cf. notre compte rendu de la monographie de P. Évieux dans OCP 62 (1996), p. 237-238. Au sujet de l'évolution de l'épiscopat en Alexandrie (cf. section 3.1.5, p. 63-71), l'A. ne tient pas assez compte, croyons-nous, de la spécificité de la province égyptienne romaine et du développement propre de ses institutions qui aura influé sur celle de l'Église; on pourra voir sur ce point notre récente contribution dans *Cristianesimo nella storia* 36 (2015), p. 11-27. En fait, la juridiction fort étendue de l'évêque d'Alexandrie n'a pas une origine semblable à celle de Rome, beaucoup plus floue et limitée: il n'y a qu'une analogie, sanctionnée par le sixième canon de Nicée (à remarquer le parallélisme verbal ἔθη/τοῦτο σύνηθες : il s'agit de coutumes, non de dépendance légale).

Savoir comment la légende de saint Marc s'est constituée est un problème encore non résolu et l'A. conclut justement avec prudence: "Letztendlich muss offen bleiben, wie es im Laufe der ersten drei Jahrhunderte zu der Verbindung des Evangelisten Markus mit Alexandria kam" (p. 167). La question du martyre — c'est le *Decretum Damasi* (cité p. 272) qui nous en parlerait le premier et Jérôme dit que Marc est enseveli ("sepultus") en Alexandrie (p. 141) — est encore plus complexe et il faudrait tenir compte de travaux qui ont échappé à l'A., en particulier ceux du papyrologue J. Gascou, comme son étude "Les églises d'Alexandrie: questions de méthode" , dans C. Décobert - J.-Y. Empereur (éd.), *Alexandrie médiévale 1* (Études alexandrines 3), Le Caire 1998, p. 23-44, où il montre que "dans un premier état de la légende marcienne ... on admettait qu'on n'avait pas de reliques" de l'Évangéliste, tout comme pour l'évêque-martyr Pierre Ier (p. 43).

Ainsi que nous l'avons déjà relevé, ce qui nous paraît le plus innovateur dans ce gros ouvrage est l'analyse détaillée du rôle qu'a joué pour l'Église romaine la théorie des trois sièges pétriniens, Rome - Alexandrie - Antioche, qui affleure chez Damase (p. 156, 271), s'affirme avec Innocent I (p. 308-309) et devient un cheval de bataille du Pape Léon (e.g. p. 467-468). Quant aux archevêques d'Alexandrie contemporains, ils n'ont pratiquement jamais eu recours à l'apôtre Marc dans la défense et illustration de leur siège, ni Athanase, ni Théophile, ni Cyrille, à peine Dioscore qui n'ignorait pourtant pas cette tradition (cf. p. 152-154).

Dans l'Introduction, l'A. définit le double but de son travail (p. 12): décrire d'une part l'"Ereignisgeschichte" d'Alexandrie et Rome pendant l'époque concernée, c'est-à-dire du IIe à la moitié du Ve siècle et, d'autre part, examiner à partir des sources "die in der Forschung thematisierten Annahmen über die besonderen Beziehungen" entre les deux Églises. L'A. entend se distancier d'une recherche en histoire de la théologie ("theologiegeschichtlich"), pour se consacrer à l'analyse de la politique ecclésiastique ("kirchenpolitisch"), comme il l'écrit en se démarquant d'un article de Ph. Blaudeau (p. 11, n. 54). Il parle ainsi de claire défaite ("klare

Niederlage") d'Alexandrie au Concile de Chalcédoine (p. 460), ou de la défaite que Léon I dut essuyer dans la polémique sur la date de Pâques engagée avec Protérius (p. 487). Ce faisant, nous avons un peu l'impression que l'on glisse de l'histoire-bataille tant décriée à une espèce de combat des chefs, où tout est subsumé à la volonté des grands hommes. Il y a pourtant d'autres fils, souvent ténus, qu'il faudrait tirer de la pelote pour mieux défaire l'écheveau toujours complexe des relations entre deux grandes entités comme l'Église d'Alexandrie et celle de Rome. Ce que la *Lettre* 127, § 5 de Jérôme laisse penser de la propagande en faveur du monachisme égyptien faite par Pierre II exilé à Rome nous en dit peut-être autant sur l'attraction mutuelle des deux Églises que les chicanes entre fortes personnalités ou l'apparente ingratitude — ou indifférence — des uns envers les autres.

Il nous manquait une étude circonstanciée et critique sur les rapports entre Alexandrie et Rome dans les premiers siècles du christianisme. Cet imposant volume vient remplir la lacune et même les points qui restent à approfondir pourront partir de ce solide travail qui fait honneur à la science allemande.

Ph. Luisier, S.J.

SCHULZE WESSEL, Martin – SYSYN, Frank E. (eds.), *Religion, Nation, and Secularization in Ukraine*, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Toronto 2015, pp. XII, 174.

Cet ouvrage rassemble les neuf interventions de chercheurs venus d'Allemagne, d'Autriche, du Canada, des États-Unis et d'Ukraine qui ont participé en 2010 au colloque du même nom organisé par l'Université libre ukrainienne à Munich. Comme le soulignent les éditeurs — Martin Schulze Wessel, professeur d'histoire à l'université Ludwig-Maximilian de Munich et Frank E. Sysyn, professeur d'histoire à l'université d'Alberta à Edmonton, ainsi qu'ancien directeur de l'Institut canadien d'études ukrainiennes —, la crise ukrainienne de 2014 a motivé encore plus leur désir d'offrir aux lecteurs anglophones des contributions sur la création de l'identité nationale ukrainienne, de ses paramètres culturelles et du rôle que les milieux ecclésiastiques ont joué dans la réalisation de ce projet (p. IX).

La majeure partie des actes du colloque éclaire les différents aspects de la circulation des idées ainsi que des pratiques cléricales au sein du projet ukrainien laïc tout au long du XIXe siècle, c'est-à-dire du Congrès de Vienne en 1815 jusqu'aux années 1930. Les interactions mentionnées correspondent assez bien au modèle de construction de la conscience nationale chez les peuples sans organisation étatique en Europe Centrale et Orientale à l'époque tel que l'a proposé Miroslav Hroch, professeur à l'université de Prague, divisé en trois phases structurelles, cf. M. Хрох, "От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе", dans Б. Андерсон – О. Бауэр – М. Хрох (и др.), *Нации и национализм*, Москва 2002, pp. 121-145. Au cours de la première phase, ce sont des amateurs issus des élites de l'Église et de la noblesse qui se passionnent pour les traditions folkloriques et linguistiques et les étudient. Ensuite, au

cours de la deuxième phase, la nouvelle génération prend l'initiative intellectuelle et cherche à gagner la masse critique de partisans pour l'idée de la consolidation nationale sur base ethnique. Enfin, le mouvement national se développe après que l'idée nationale a été appropriée par un assez grand nombre de gens. Cette troisième phase correspond à la cristallisation de la structure politique renfermant des courants conservateur (cléricaux), libéraux et radicaux. Bien que les auteurs du recueil n'aient pas prêté attention au modèle de Hroch, il nous semble indispensable pour tenter d'expliquer l'enchevêtrement du processus de création de la conscience nationale en Ukraine.

L'étude de Michael Moser, professeur de l'université de Vienne, sur la participation des laïcs et du clergé dans la création d'une langue ukrainienne moderne standardisée se distingue par son approche comparative. L'auteur conteste le stéréotype historiographique qui estime que le rôle joué par les ecclésiastiques a été minime pendant la domination russe, dans la première et la deuxième phase du processus selon le schéma de Hroch. Au contraire, le chercheur montre l'influence de l'instruction religieuse sur les conceptions du monde chez les activistes laïcs et nous décrit la présence, dans le discours national, des idées cléricales ainsi que l'activité littéraire des ecclésiastiques. Dans son étude consciencieuse des œuvres et des sermons de l'évêque orthodoxe Vasyl' Hrečulevyč, il nous révèle le processus de substitution partielle, mais sensible, des sons slaves ecclésiastiques par ceux du peuple. En même temps, M. Moser tend à renverser l'opinion classique que la création de la conscience nationale ukrainienne sous la domination autrichienne, au cours de la première phase, était presque uniquement de caractère ecclésiastique et met l'accent sur la présence d'éminents intellectuels laïcs, comme Denys Zubryts'kyj et Ivan Holovac'kyj.

Le schéma de Hroch est bien illustré par divers articles : celui de Tobias Grill, chercheur associé à l'université Ludwig-Maximilian, sur l'activité liturgique, pédagogique, philanthropique et politique de rabbins dans les territoires appartenant à l'Autriche et à la Russie; celui de Frank E. Sysyn sur l'activité du prêtre gréco-catholique Mykhailo Zubryts'kyj; celui de Martha Bohachevska-Chomiak, professeur émérite de l'université George Washington dans la ville du même nom, sur les relations entre la hiérarchie gréco-catholique et la société ukrainienne dans le premier tiers du XXe siècle. Puisque nous avons déjà eu le plaisir d'examiner la réédition des œuvres de Zubryts'kyj réalisée en 2013 par Sysyn (cf. OCP 80/1 [2014], p. 284-287), nous relevons seulement ici que Sysyn regarde l'activité de ce prêtre comme « un mélange des objectifs religieux, sociaux et nationaux qui ont été poursuivi par lui dans sa double qualité de pasteur et de scientifique » (p. 92). Sysyn et Bohachevsky-Chomiak, qui conservent soigneusement les souvenirs de leurs racines ukrainiennes, n'hésitent pas à s'investir sur les espaces de la mémoire familiale. Pour Bohachevsky-Chomiak, cette approche se vérifie dans l'étude de la personne de son oncle, l'évêque uniate Constantine Bohachevsky (p. 139-148).

Les interventions de Burkhard Wöller et de Kerstin S. Jobst, tous deux de l'université de Vienne, méritent une attention particulière. Ils éclairent, respectivement, la réception de la conclusion de l'union de Brest (1596) et la vénération du saint

uniate du XVIIe siècle Josaphat Kuntsevych dans le contexte de la construction de la nation ukrainienne. Ces recherches faites sous l'influence évidente de l'étude des traditions inventées — cf. E. Hobsbawm – T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983 —, dépeignent les voies de la transformation d'événements et de figures qui, aux XVIIe et XVIIIe siècles, n'ont été perçus comme signifiants que par la conscience du clergé uniate, en images laïques frappées de caractère antirusse dans les milieux ukrainiens pendant la domination autrichienne, ainsi que les modalités de la représentation alternative de ces images dans l'historiographie polonaise, hostile au progrès de la construction de la nation ukrainienne.

La diversité thématique et méthodologique a assuré aux chercheurs la plus grande liberté d'action, mais, en même temps, elle a provoqué le non-conformisme de recherches concrètes pour répondre à l'ambitieuse interrogation formulée dans le titre et l'introduction du recueil. Cette interrogation consiste dans l'examen des stratégies d'inclusion des membres du clergé, des idées et des pratiques ecclésiastiques dans le processus de construction de la nation moderne ukrainienne dans ses larges repaires spatiaux et chronologiques. Malheureusement, l'attention particulière des auteurs s'est concentrée autour de la région occidentale de l'Ukraine, ainsi que les territoires limitrophes de la Pologne et de la Biélorussie : c'est le motif central de toutes les neuf contributions, parmi lesquelles seulement deux — celles de M. Moser et de T. Grill — tiennent la balance entre les parties occidentale, centrale et méridionale de l'Ukraine. Seuls, dans l'ordre, Grill, Moser et Liliana Hentosch s'occupent des Juifs, des Orthodoxes et des Catholiques romains. La prépondérance des réflexions sur le rôle certes considérable, mais pas exclusif, de l'Église gréco-catholique dans la construction de la conscience nationale ukrainienne est, selon nous, un facteur bien limitatif. Il manque en particulier une étude sur l'Église orthodoxe autocéphale ukrainienne qui s'organise au cours de la Révolution (1917-1921) et est supprimée par le régime athée soviétique. Même la présentation du rôle de l'Église gréco-catholique pèche par l'absence de beaucoup de problèmes essentiels. À notre avis, c'est le résultat de la présence insuffisante au colloque de chercheurs ukrainiens par rapport aux participants d'autres pays. Il en résulte que les deux historiens venus d'Ukraine — Hentosch et Oleh Pavlyshyn — représentent le même milieu, c'est-à-dire l'Institut de recherches historiques près l'Université nationale Ivan Franko à Lviv, dont la réputation de centre pour les études religieuses n'est pas évidente.

Cet inconvénient se révèle déjà au niveau des sujets des interventions de Hentosch et de Pavlyshyn, intéressants en soi, mais marginaux par rapport aux lignes générales du colloque : la première considère la politique du Saint Siège pendant le conflit polonais-ukrainien dans les années 1918-1923 et le second, les discussions menées au sein de l'Église gréco-catholique à propos du changement de calendrier liturgique, de l'orthodoxe au latin. Au contraire, c'est l'Institut d'histoire de l'Église près l'Université catholique ukrainienne à Lviv qui est généralement reconnue pour sa compétence. Les chercheurs de ce dernier établissement Oleh Turiy et Oleh Begen mènent depuis longtemps des études très remarquables, l'un sur le rôle du clergé uniate dans la construction de la nation ukrainienne entre

la révolution de 1848 et la réforme constitutionnelle de 1867 (deuxième phase de Hroch) et l'autre sur la participation structurelle et individuelle de l'Église gréco-catholique aux pratiques politiques pendant les années 1920-1930 (troisième phase). Ceci montre que les possibilités cognitives du projet scientifique ont été initialement conditionnées par les liens personnels et fort étroits qui existent entre les organisateurs et les participants venus d'Ukraine.

V. Adadurov

WEIBEL YACOUB, Claire, *Le rêve brisé des Assyro-Chaldéens. L'introuvable autonomie*, Les Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 309.

Claire Weibel Yacoub, diplômée en Droits de l'Homme et épouse de Joseph Yacoub, professeur honoraire de sciences politiques à l'Université Catholique de Lyon et lui-même auteur de nombreux ouvrages sur les minorités chrétiennes d'Orient, analyse dans ce livre comment le rêve d'autonomie des Assyro-Chaldéens s'est fracassé sur les dures réalités de l'échiquier national et international. L'ouvrage, rédigé au terme de multiples recherches, rencontres et investigations auprès de différentes sources britanniques et françaises, se développe en trois parties: « Les Assyro-Chaldéens n'étaient pas des inconnus », « Le rêve miroité » et « Le rêve brisé ». Ce n'est que depuis quelques années que se multiplient les ouvrages au sujet de la question assyro-chaldéenne. Pendant longtemps, on n'a parlé que de la question arménienne et du génocide arménien. De fait, la commémoration du centenaire de ce génocide en 2015 a eu l'effet de réveiller les consciences et la mémoire d'autres minorités chrétiennes d'Orient qui ont également été victimes de massacres, partageant le même sort tragique provoqué par les derniers soubresauts sanguinaires de l'Empire ottoman à son agonie et de son dépècement à la suite de la première Guerre Mondiale. Permettant de mieux comprendre ce qui s'est passé lors des conférences de la paix entre 1919 et 1925, cet excellent livre ouvre un nouveau chapitre dans la connaissance de l'histoire de la minorité assyro-chaldéenne et pour cette raison mérite une présentation plus approfondie.

Les premiers contacts de l'Occident avec les Assyro-Chaldéens remontent au XIIIe siècle à travers les voyageurs et les ordres religieux. Il suffit de se référer au récit du Franciscain flamand Guillaume de Rubrouck, envoyé pour le compte de saint Louis de France. En 1553, au sein de l'Église d'Orient dite nestorienne, naît l'Église chaldéenne, première des Églises orientales à s'unir à Rome, même si, après les invasions mongoles, les Assyro-Chaldéens se réfugient dans les réduits montagneux au nord de l'Irak, au sud-est de la Turquie et au nord-ouest de la Perse. Lors de la domination ottomane (Soliman le Magnifique, 1520-1566), ils s'isoleront en se répandant sur les plateaux d'Ourmiah et de Salmas, ainsi que dans la province de Mossoul. Au XVIIe siècle s'affirme le rôle de la France comme protectrice des minorités chrétiennes en Orient. Celles-ci évolueront au cours du XIXe comme « clientèle » de la France qui intervient en leur faveur auprès de la Sublime Porte. L'A. relate les différents épisodes des relations tissées par la France

avec la chrétienté assyro-chaldéenne catholique. L'Angleterre par contre courtisa les « schismatiques ». Ce décor est indispensable pour comprendre les négociations de paix en 1919. Même si l'ouvrage utilise la dénomination d'Assyro-Chaldéens, il faut relier leurs péripéties aux quatre Églises assyrienne, chaldéenne, syriaque orthodoxe et syriaque catholique, sans oublier les liens étroits de l'Église anglicane avec ces chrétientés d'Orient, ainsi que l'épopée et la floraison des missions catholiques et des missions américaines en Turquie au cours du XIXe siècle. A l'aube du XXe siècle, les Assyro-Chaldéens ne sont pas des inconnus pour l'Occident, ses chancelleries, ses missionnaires et son opinion publique.

En 1895-1896, les chrétiens — en majorité des Arméniens — sont victimes de massacres au sein de l'Empire ottoman. Les massacres de 1909 à Adana sont les signes avant-coureurs du génocide de 1915 qui ne touche pas que les Arméniens, mais également les Assyriens du Hakkari et les Chaldéens. Est élaboré un récit chronologique des faits qui démontre que tout comme les Arméniens, le peuple assyro-chaldéen a été victime d'un génocide en 1915. L'A. raconte le récit de la tragédie collective des Assyriens du Hakkari près de la frontière turco-persane (hiver 1914 – hiver 1915), de l'occupation d'Ourmiah (4 janvier – 24 mai 1915) dans le cadre des offensives turques à la suite du retrait des troupes russes et finalement des massacres d'avril 1915 à Diarbekir, Mardin, Midyat, Seert, Bitlis etc. S'il est indéniable que le massacre du peuple assyro-chaldéen fut un des premiers génocides du XXe siècle — c'est d'ailleurs dans ce sens que s'est exprimé le 12 avril 2015 le Pape François lors de la messe de commémoration du centenaire de ses événements: « Au siècle dernier, notre famille humaine a traversé trois tragédies massives et sans précédent. La première, qui est largement considérée comme "le premier génocide du XXe siècle", a frappé votre peuple arménien [...], avec les Syriens catholiques et orthodoxes, les Assyriens, les Chaldéens et les Grecs » — ce n'est qu'à partir des années 1980 que des travaux pionniers vont ouvrir la voie à sa reconnaissance. Il suffit de mentionner l'ouvrage de Joseph Yacoub, *The Assyrian Question*, Chicago 1986, ainsi que du même auteur, plus récemment, *Qui s'en souviendra ? 1915 Le génocide assyro-chaldéen-syriaque*, Paris 2014 (cf. OCP 81/2 [2015], p. 539-542). Weibel Yacoub consacre plusieurs pages aux sources d'époque qui documentent ces faits attestés par les missionnaires, les chancelleries et la presse internationale. Même la diplomatie du Saint Siège jusqu'au plus haut niveau s'activera pour faire cesser les massacres : il suffit de mentionner la lettre autographe envoyée par le Pape Benoît XV au Sultan Mahomet V le 10 septembre 1915 pour l'appeler à la clémence. Une petite erreur s'est toutefois glissée à la page 95 où le Baron Stephan Burian von Rajecz est décrit comme étant l'ambassadeur du Vatican à Vienne, alors qu'il était Ministre des Affaires étrangères de l'Autriche-Hongrie, tandis que Mgr Raffaele Scapinelli di Leguigno était Nonce apostolique à Vienne durant cette époque. Commentant les nombreuses publications qui rassemblent les témoignages directs des horreurs perpétrées contre les Assyro-Chaldéens, l'A. conclut que les grandes puissances furent bel et bien au courant de cette tragédie à la veille de la conférence de la paix qui s'est tenue à Paris en 1919.

Toutefois, les vicissitudes de cette conférence feront que les belles formules du Président américain Thomas Woodrow Wilson, telle que le droit des peuples à l'autodétermination, ne seront entendues que sur le principe, se heurtant aux difficultés sur le terrain et surtout au grand marchandage entre les puissances sur la partition de la Turquie. La création par la SDN de territoires sous mandat A en faveur des communautés issues de l'Empire ottoman pouvant aspirer à l'indépendance attise les espoirs des Assyro-Chaldéens qui veulent constituer un foyer national sur leurs terres ancestrales. Plusieurs mémorandums, onze en total, seront présentés par bien sept délégations assyro-chaldéennes à la conférence de la paix entre 1919-1920. L'A. dresse l'inventaire de ces mémorandums qui mettent en avant des revendications territoriales et politiques ainsi que des demandes de compensation pour les dommages subis. Tous les mémorandums revendiquent le droit à l'autodétermination, se réclamant du fait que les Assyriens aient pris les armes aux côtés des alliés lors de la Guerre, et visent à éviter qu'ils se retrouvent sous domination turque, mais aussi kurde ou arabe. Même si l'objectif des protagonistes est de chercher à obtenir l'appui d'une puissance mandataire, tantôt la France, tantôt la Grande-Bretagne, le territoire revendiqué comme berceau national des Assyro-Chaldéens se trouve malheureusement à cheval sur la Turquie, la Syrie et la Perse, ce qui rend les mémorandums le plus souvent inacceptables aux yeux des puissances européennes. L'attitude britannique est la plus réservée, soucieuse qu'elle est de ne pas écorner l'intégrité territoriale de la Perse. La Turquie aussi, en plein éveil nationaliste sous l'égide de Mustafa Kemal, ne se révèle pas disposée à se voir imposer des traités et des frontières sans réagir. Mais ce qui constitue la plus grande faiblesse des différentes délégations assyro-chaldéennes est leur manque d'union et de coopération, malgré l'existence très brève (septembre 1918 – février 1919) d'un Conseil national assyro-chaldéen annonçant la fusion des anciens Assyriens, des Chaldéens et des Syriens catholiques autour d'une unité politique et nationale se réclamant d'une même race et origine. L'A. affirme que ce manque d'unité et d'entente, même autour de la question d'une dénomination nationale, ressurgit à chaque difficulté et pose jusqu'à aujourd'hui un problème insurmontable.

L'A. pose la question du poids des Assyro-Chaldéens face aux grandes puissances désireuses non seulement de gagner la guerre, mais aussi la paix : « Il est clair que la question assyro-chaldéenne n'est pas exclue des débats, mais quelle sera sa place réelle dans ce grand jeu d'échecs que se livrent les puissances ? Ces dernières ne feront-elles que miroiter de vagues promesses aux Assyro-Chaldéens, pour mieux les instrumentaliser dans le but de renforcer leurs propres desseins ? » (p. 188). C'est à la lumière de cette question que doit être comprise la délégation assyrienne conduite par la fameuse Surma Khanum, sœur du Patriarche nestorien Mar Shimoun XXI assassiné le 23 mars 1918. En effet, préserver les intérêts britanniques en ménageant la Perse est l'axe majeur de la politique du *Foreign Office*, fidèle en cela à la politique de sécurisation de la route des Indes. Cette position britannique aura des répercussions directes sur le droit à l'autodétermination du peuple assyro-chaldéen. La question des Assyriens de Perse recevra un règlement

séparé de celle des Assyriens du Hakkari en Turquie, à savoir une autonomie territoriale pour les Assyriens de Turquie garantie par une protection britannique, tandis qu'aucune autonomie ni aucun territoire ne sont prévus pour les Assyriens de Perse, juste quelques simples mesures de sécurité négociées avec la Perse, sous prétexte de ne pas vouloir interférer dans les affaires intérieures du pays. Qu'en advient-il de tous les mémorandums envoyés à la France ? S'ils ont certainement l'oreille de Paris, la politique française ne risque-t-elle pas tout simplement d'instrumentaliser les Assyro-Chaldéens pour mieux asseoir ses propres ambitions, tout comme l'Angleterre ? Entre 1917 et 1919 s'engage dans les coulisses un long bras de fer entre Britanniques et Français, tout en faisant miroiter aux chrétientés orientales le rêve d'une grande Syrie (le rôle du Général Gouraud, la formation du bataillon assyro-chaldéen).

La conférence de San Remo (19-26 avril 1920) sur le partage des dépouilles de l'Empire ottoman et l'attribution des mandats à la France et à la Grande-Bretagne ne prévoit rien pour la question assyro-chaldéenne et le rapatriement des réfugiés. Dès lors, pour les Assyro-Chaldéens, le chemin du retour s'annonce de plus en plus difficile. Il est clair que les minorités chrétiennes semblent avoir été sacrifiées sur l'autel des intérêts géostratégiques des grandes puissances qui se répartissent les mandats orientaux et la production du pétrole. Cependant, une fois les mandats répartis, les grandes puissances se heurtent à de multiples difficultés sur le terrain liées à l'application des mandats et au tracé des frontières. En effet, le découpage territorial entre puissances éveille la méfiance des peuples. Si le traité de Sèvres (10 août 1920) accorde aux Assyro-Chaldéens des garanties et une protection dans le cadre d'un Kurdistan autonome, les turques kémalistes protestent et demandent sa révision. Cette éventualité obscurcit les minces espoirs soulevés par Sèvres dont la révision aura des conséquences néfastes pour les Assyro-Chaldéens : le tracé de la frontière turco-syrienne les ampute d'Ourfa et de Mardin. En somme le rêve assyro-chaldéen se brise devant le pragmatisme politique des États. Leur seul espoir reste le vilayet de Mossoul où la question de la frontière turco-irakienne laisse encore planer une éventuelle autonomie. Le traité de Lausanne (24 juillet 1923) étouffera définitivement ce mince espoir d'autonomie des non-musulmans.

Après Lausanne, les différentes factions assyro-chaldéennes tentent de se faire entendre par les grandes puissances. Les Chaldéens catholiques de Syrie se tournent vers la France, en Mésopotamie ils cherchent à s'assurer une représentativité constitutionnelle au sein de l'Irak naissant, alors que les Assyriens de la montagne s'accrochent à l'Angleterre. Malheureusement, une fois de plus, les rivalités entre les factions assyro-chaldéennes vont affaiblir leurs positions qui, en plus, se heurtent aux intérêts des puissances. À partir de 1926, l'amertume des Assyro-Chaldéens envers les Alliés est grande. L'euphorie d'après-guerre fait place au doute. Quand les terres des Assyro-Chaldéens sont partagées entre la Turquie moderne et l'Irak naissant, l'espoir de retour au foyer d'avant-guerre se trouve anéanti pour les Assyriens du Hakkari. Dès lors, le problème de l'autonomie politique des Assyro-Chaldéens se transforme en problème d'établissement de réfugiés. Le nouvel Irak, quant à lui, voit dans cette minorité une menace pour sa propre

stabilité. Les Assyriens seront lâchés cyniquement par les Britanniques au profit de leurs seuls intérêts économiques et stratégiques (cf. le massacre de Simélé en août 1933). En 1937, la SDN échouera définitivement dans ses projets de réinstaller les Assyro-Chaldéens en dehors de l'Irak.

D'échecs en promesses non honorées, la quête d'un territoire s'évanouit pour les Assyro-Chaldéens. Le droit des peuples de disposer d'eux-mêmes se heurte aux égoïsmes nationaux. L'errance des Assyro-Chaldéens n'a jamais cessé depuis 1915, l'année où ils se sont éloignés de leurs terres : « le rêve de patrie s'est brisé sur l'autel des grandes puissances. L'autonomie tant souhaitée s'est évaporée sous le feu nourri des 'hauts intérêts' de la France et de la Grande-Bretagne » (p. 282).

L'ouvrage, fondé sur des documents d'archives en partie inédits et dont certains sont reproduits en annexe, contient également une riche bibliographie de livres, de périodiques, de sites d'information et de documentation, voire même une filmographie au sujet des Assyro-Chaldéens. Relatant cette « introuvable autonomie », Claire Weibel Yacoub nous offre des pages à méditer pour comprendre le drame qui encore aujourd'hui continue à frapper les Assyro-Chaldéens. « Seront-ils, une nouvelle fois, les grands oubliés de cette tragédie collective qui se déroule sous nos yeux en Irak ? Succédant à la SDN, que fait l'ONU [que fait l'Union européenne — G.H.R.] pour protéger ces minorités autochtones ? » (couverture du livre).

G. H. Ruyssen, S.J.

SCRIPTA AD NOS MISSA

AA. VV., *L'Héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siècle). III. Décor monumental, objets, tradition textuelle.* Études réunies par Sulamith BRODBECK, Jean-Marie MARTIN, Annick PETERS-CUSTOT et Vivien PRIGENT (Collection de l'École française de Rome, 510), École française de Rome, Rome 2015, pp. 286.

CHAKHTOURA, Elias, *Il digiuno nella tradizione della Chiesa siriaca antica: I* Mīmrē 'al Ṣawmō *nel* Corpus *di Isaaco di Antiochia* (Faculté des Sciences Religieuses et Orientales, 2), Presses de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, Kaslik 2016, pp. 362.

EGENDER, Nicolas, *Moines de Palestine: portraits spirituels*; préface de Marie-Anne VANNIER, Groupe Artège, Artège 2016, pp. 167.

GHIO, Giorgio, *La Sposa di Dio. La maternità spirituale di Maria come chiave ermeneutica dell'economia divina* (Theologia, 16), Gregorian & Biblical Press, Roma 2015, pp. 531.

JEAN DE BOLNISI. *Homélies des dimanches de carême suivant la tradition de Jérusalem et autres homélies (I-XIV)*. Texte géorgien S. SARDJVELADZE (I-X), T. MGALOBLIŠVILI (XL et XIV), E. KOÇLAMAZAŠVILI (XII-XIII). Introduction, traduction, choix des variantes et notes St. VERHELST (SC 580), Paris 2015, pp. 601.

KNECHTEN, Heinrich Michael, *Metropolit Makarij und Ivan der Schreckliche* (Studien zur russischen Spiritualität, 16), Hartmut Spenner, Kamen 2016, pp. 224.

KNEŽEVIĆ, Mikonja (ed.), *The Ways of Byzantine Philosophy* (Contemporary Christian Thought Series, 32), Sebastian Press, Alhambra CA 2015, pp. X, 475.

LOSSKY, Andre – SEKULOVSKI, Goran (éd.), *60 Semaines liturgiques à Saint-Serge: bilans et perspectives nouvelles, Paris, Institut Saint-Serge, 24-27 juin 2013* (Semaines d'études liturgiques Saint-Serge, 60; Studia Oecumenica Friburgensia, 71), Université de Fribourg – Aschendorff Verlag, Fribourg – Münster 2016, pp. 323.

MATHEWS, Edward G., *On This Day. The Armenian Church Synaxarion* (Yaysmawurk'). *February*. A parallel Armenian-English text translated and edited by Edward G. MATHEWS JR. (Eastern Christian Texts), Brigham Young University Press, Provo UT, 2015, pp. xiv, 190.

MATTA EL MESKIN, *L'umanità di Dio. Meditazioni sull'incarnazione.* Introduzione, scelta e traduzione a cura di Marco Hamam. Prefazione del vescovo anba Epiphanius abate del Monastero di San Macario (Scintille, 11), Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 2015, pp. 233.

PETTINAROLLI, Laura, *La politique russe du Saint-Siège (1905-1939)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 367), École française de Rome, Rome 2015, pp. 937.

PIETRAS, Henryk, *Council of Nicaea (325): Religious and Political Context, Documents, Commentaries*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, pp. 246.

RIGO, Antonio (a cura di), *Da Teognosto alla Filocalia (XIII-XVIII secolo). Testi e autori* (Ekdosis, 13), Edizioni di Pagina, Modugno (Bari) 2016, pp. 239.

ROUXPETEL, Camille, *L'Occident au miroir de l'Orient chrétien. Cilicie, Syrie, Palestine et Egypte (XIIe-XIVe siècle)*. Préface de Jacques Verger (Bibliothèque des Écoles

françaises d'Athènes et de Rome, 369), École française de Rome, Rome 2015, pp. XII, 581.

VACCARO, Luciano (a cura di), *Popoli, religioni e chiese lungo il corso del Nilo dal faraone Cristiano al Leone di Giuda*. Sotto la direzione di Cesare ALZATI (Storia Religiosa Euro-Mediterranea, 4), Libreria Editrice Vaticana – Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Roma 2015, pp. 569.